خیال هر دو عالم را ز لوح دل چنان شستم
که شد بر تختهٔ هستی ز یک نقطه دو خط پیدا

۸۵۵

143 X 248

بعض المحققين ذكر الثاني بالرابع حيث [illegible] وحمل الطبايع

اعلم انه التعليم كالمعلم اربعة اقسام على [illegible] التحقيقي [illegible] الغموض والحمل

ثم ان الرابع على النفسه لهذا الكاتب [illegible] على الكلي [illegible] الصدق ولاحظ [illegible] العقل وقد

جعل الكاتب [illegible] وحمل الكلي على الذات او بالعرض [illegible] مناط [illegible] جانب المحمول [illegible]

الجزئي الحقيقي [illegible] وافراده [illegible] بالذات [illegible] تغاير [illegible] تقي عدد [illegible] والثانية

والمشهور [illegible] على الكلي على الجزئي [illegible] البرهان [illegible] الموضوع [illegible] الاربعة [illegible] الكاتب [illegible] امثلة

الجزئي الحقيقي وحمل الكلي على الجزئي الاضافي [illegible] وحدة [illegible] الاقسام [illegible] فقس عليه الوجود

المتصادقة [illegible] ثبوت [illegible] الاتحاد [illegible] الضاحك [illegible] بالذات [illegible] الاول

والنوع [illegible] الحيوان [illegible] والرابع [illegible] بالذات [illegible] المحدود ان

مطلقا [illegible] الوجود [illegible] بالحقيقة [illegible] الحيوان [illegible] بالذات [illegible] المفهومات المتغايرة [illegible] الا بالحمل

والاتحاد [illegible] الاول [illegible] الوجود [illegible] المقام [illegible] على النفسه [illegible] الذاتي

يكون [illegible] والثالث [illegible] زيد [illegible] ان الوجود [illegible] صاحك [illegible] وكذا [illegible] بمعنى

عند [illegible] وحمل [illegible] بالذات [illegible] بالعرض [illegible] الاشياء [illegible] وفيه لتغاير بعض

لهذا الكاتب [illegible] الاتحاد [illegible] الثاني [illegible] بالعرض [illegible] ان مفهوم

البواقي [illegible] الاول [illegible] حيوان ناطق [illegible] الجزئي [illegible] الفصل [illegible] الحق

البديهي [illegible] الاول [illegible] الكلية [illegible] والنوع [illegible] وان الزمان ليس

كزيد [illegible] ان ضاحك [illegible] المقام [illegible] فانه جزئي [illegible] الكلي [illegible] ومفهوم [illegible] الضاحكي

وقولنا [illegible] الواقع [illegible] الصناعي [illegible] على شيء [illegible] الوجود [illegible] ليس [illegible] عليه

الوجود [illegible] متحقق [illegible] صدق [illegible] افراده [illegible] الجزئي [illegible] دون ما صدق [illegible] ذلك

بحقيقة [illegible] الحمل [illegible] والاعم [illegible] العام [illegible] مفهوم الاول [illegible] دون [illegible] وغيره

ومعنى الذاتي [illegible] مفهوم [illegible] والعرض [illegible] الذاتي [illegible] نفسه والعقل [illegible] بالذات

الاولى [illegible] والاخص [illegible] الجزئي [illegible] الهيولى [illegible] الانسان [illegible] للمعقولات [illegible] بين

فانه شيء [illegible] الجنس [illegible] الزمان [illegible] على [illegible] مفهوم [illegible] التناقض [illegible] الجزئي

المحمولات [illegible] ليس [illegible] كالحيوان [illegible] والاحساس [illegible] والادراك [illegible] بثبوت [illegible] قولنا الجزئي

المفهومات [illegible] نوع [illegible] الجوهر [illegible] الانسان [illegible] فلا بد [illegible] التناقض [illegible] الكلية

ليس [illegible] الموجودات [illegible] والجسم [illegible] مفهوم [illegible] الذهن [illegible] التناقض [illegible] على شرح الحكمة الاشراقية

فمفهومات [illegible] مفهوم [illegible] الحركة [illegible] الاشياء [illegible] المشروط [illegible] عند اتحادهما

برهان [illegible] الوجود [illegible] الحركة [illegible] على وجود [illegible] المتغايرين [illegible] عند تغاير الحملين

ودلايل [illegible] الانسانية [illegible] الوارده [illegible] الثاني [illegible] بعد الوحدات [illegible] عند تغاير [illegible]

الانسان [illegible] الاشكالات [illegible] بعد [illegible] مثنا قضيتين عند تغاير [illegible]

وباذكرنا [illegible] وحدة الحمل [illegible] ليس [illegible]

القضيتين [illegible] مع قولنا الجزئي ليس [illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٨٥٥

اما العلامة قطب الدين الشيرازي فهو محمود بن مسعود بن مصلح الدين الفارسي الشافعي
ولد بشيراز سنة اربع وثلثين وستمائة وكان ابوه طبيبا فقرأ عليه وعلى عمه والزكي الكشي
والشمس الكيشي ثم سافر الى النصير الطوسي فقرأ عليه وبرع ثم دخل الروم فاكرمه صاحبها
وولي قضاء سيواس وملطية وقدم الشام ثم سكن بتبريز واقرأ بها العلوم العقلية
وحدث بجامع الاصول عن الصدر القونوي عن يعقوب الهذباني عن المصنف وكان نظر في
شرح السنة للبغوي وكان يخالط الملوك متحررا من الفقهاء مزاحا لا يحمل همّا ولم يغير زي الصوفية
وكان يجيد لعب الشطرنج ويديمه وكان من بحور العلم ومن اذكياء العالم يخضع للفقهاء ويلازم
الصلوة في الجماعة واذا صنف كتابا صام ولازم السهر ومسودته مبيضة وكان يصاحب
الملوك ثم انقطع عنهم الى ان مات وله شرح المختصر لابن الحاجب وشرح المفتاح وشرح كليات
القانون لابن سينا وله شرح حكمة الاشراق وصنف كتاب درة التاج على لسان الفارسية
ادرج فيه جميع اقسام الحكمة النظرية والعملية وصنف في الهيئة التحفة ونهاية الادراك
ومصنفات كثيرة كلها في غاية الحسن والاتقان مات
في رابع عشر رمضان سنة ست عشرة وسبعمائة
رحمه الله عليه رحمة واسعة

من موضوعات العلوم
لطاشكبري زاده
عليه الرحمة

راغب پاشا كتبخانه سى
عدد ٨٠٤

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
Sayı: 759

زاد ابن حجر العسقلاني في ترجمته في الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة
ان ابغا بن هلاوون قال له انت افضل تلامذة النصير وقد كبرت فاجتهد
ان لا يفوتك شيء من علومه فقال له قد فعلت وما بقي لي به حاجة وكانت
خلعه في العام ثلاثين الفا فكان لا يدخر منها شيئا بل ينفقه على تلامذته
قال الذهبي قيل كان حسن الاعتقاد [illegible] يخضع للفقها
ويوصي بحفظ القران وكان يقول اتمنى انه لو كنت في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم ولم يكن لي سمع ولا بصر رجاء ان يلحظني بنظره (٩)

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بفضلك

قال مولانا واستادنا افضل الورى قدوة العلماء المتبحرين سلطان الحكماء المحققين حجة الله على الخلق اجمعين مفخر افاضل الانام مالك ازمة القضاة والحكام قطب الملة والدين قدس الله نفسه وروح رمسه الاشراق سبيلك اللهم والاشراق دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدا الاول وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعنا اله العالمين وناظم السموات والارضين على ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا الان تلقاك وخلصنا بعزتك من عسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في البدء والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى ولك الكمال الازلي لا متناهى والمجد الذى لا تزاحم ولا تباهى وكيف لا وانت وراء ما لا تناهى صل على الذوات الكاملة والنفوس الفاضلة ملوك بقاع الانس ورؤساء حظاير القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادى طريقتنا محمدا وآله بافضل صلواتك وازكى تحياتك انك ولي الباقيات الصالحات وصاحب الطول العظيم المجيد

اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقايق ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان المتألهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه المخزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشأن واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض فيما بلغنا كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شأنه ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا و نقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل المبرأة عن الشكوك ونقاوة

اذواقه

اذواقه الحاصلة له في السير والسلوك وبه وصوله الى الله الكريم وحصوله على ما هو عليه من لذة النعيم ولهذا لم يمدحه في اكثر الكتب والرسايل وتحيل عليه ما اشكل من المسايل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدمه من الاولياء من ذكر علم عالم الاشباح الذى به تتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار القيومية الذى لا يكشف عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل الا بتلطيف السر والتحدس من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله منتهى مقامات الابرار بتحقق المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في الشفاء والنجاة بقوله تلطف من نفسك وقوله فاحدس من هذا وامثالهما وبالجملة فان هذا الكتاب هو دستور الغرايب وفهرست العجايب ولا يعرف ذلك الا من تسنم قلال شواهق الصناعة بحق وجرى فيها اشواطا على عرق وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا احمر جمرة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في فقه الانوار لكن حكمته الذوقية والبحثية هي على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود اذ لكم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق رضي الله عنه به في قوله تخلقوا باخلاق الله اي

صح

تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة
اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة مواضع من القرآن في سياق
الامتنان ومعرض الاحسان كقوله عز وعلا ولقد آتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها
وانها مما يستحق ان توقف لها طول العمر على قنيتها كقوله عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وكفى لها
شرفا تسمية تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مثاني من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد
فهذه من الحكمة الممنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها لا التي اكب عليها اهل
زماننا فانها مع كونها معلولة الاصل مختلفة الاقاويل مدخولة الفروع مزخرفة بالاباطيل
صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر الا الخلاف ولهذا ما ينال العالم بها
من العجم مزيدا ولا المشتغل بها بصير سعيدا بل ما يزيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا او هذه جمل لها تفصيل وتنزيل يتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف في الناس
معدوم ولا التي عليها المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطاطاليس لضعف قواعدهم
وبطلان معاقدهم على ما تبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر
عن اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول
ونقصهم البحثية بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك حرموا
عن الوصول اعني عن معاينة المعاني مشاهدة ومشاهدة المجردات مكافحة لا بفكر و
نظر دليل قياسي ولا باعتمال ونصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية متفاوتة
متتالية تسلب النفس عن البدن وتبين تعلقه تشاهد تجردها وما فوقها من المجردات
وتنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء
ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتألهين ما لم يصر بدنه
كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء
ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور وانما تحصل هذه القدرة وامثالها بالنور الشارق

قميص
منقول عن نقل عن خط المصنف

والوميض

والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها
فلا تعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها
للقدسيين فتوهمن فيحصل الشيء بايمائها وتتصور فيتخ على حسب تصورها ولمثل
هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة
ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس
بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترتقي بها نفوسكم
الى عالم الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص من الرق والحدثان
وتستغني عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات
تصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه
بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على قارئيه على ما سيتضح
عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق ومن ارتاض حقق ولان هذا الكتاب ميدان
لاهل البحث والكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار تداولته
النظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار وانتقده يد الاختبار واستحسنه
طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من الظلماء وان كثر فيه اقاويل العلماء
بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كالدرة لم تثقب والمهرة لم تركب لانه
كتاب غريب في صنعه عجيب في فنه تضامن الالغاز لغاية ايجازه وان كان بحكم الاعجاز
لحسن ايراده فابت نفسي ان تبقى تلك البدائع والروائع التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة
السير والسلوك تحت غطاء من الابهام وفي خفاء من الاوهام فرأيت ان اشرحه شرحا يذلل
من الفاظه صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه
والتصريح بتحليل تركيباته وتنقيح مبانيه بل مجتهدا ايضا في تقرير قواعده وتحرير معاقده
وتفسير مقاصده وتكثير فوائده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله
مستفيدا الكثير من يواقيت مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظا في اكثر ما استفدنا منهم على
استعاراتهم حذرا من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم فعاقني عن ذلك ما اعترض في احوال
الزمان من اختلال الامن والامان وما قضى على الدهر الذي لا يزال يخفض ما يرفع ويعود على

تشتيت ما يجمع بما قضى من البيلاء والجلاء فاز عجنى الحظ الناقص والامل الناكص
والانفة الطائشة والغبون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا
موثرا الافتراق على الاجتماع فما الايام القطوع مثل الانقطاع والجأني الاقلال بعد الاكثار
والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة وينعش عثار الاحرار
الى ان استترت بالخمول والانكسار وانزويت في بعض نواحي هذه الديار متوفرا على
فرض او دية وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف
فيه اذ منتح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج العلوم والصناعات وثبت
ما يتحقق من المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتميز من الزمن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك
منوط بالامن والامان الذي هو مربوط بعدل السلطان اذ العدل اصل كل خير ودافع
كل شر وضير به يدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال وتقوم السنة باستواء فصولها
مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واندرس
الدين في مناره وانطمس الحق وآثاره عملت بقول العزى قالوا بعدت ولم تقرب
فقلت لهم نعرى عن الناس في هذا الزمان حجى اذا خروجك لم يخرجك عن كرب
حسدت من كان جليس البيت خرجا كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع
الباب قد ولجا فعدت في البيت اذ ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا
الى ان طلع من برج السعادة بدر يتلألأ نورا ويملأ العالم سرورا فاصبحت الارض
آمنة الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب العالم العادل المشرق من
جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه اعلام التقى المخجل البحر الخضم بفضله والغاديات
ببره وسخائه جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين على محمد الدستجرداني الجامع
بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية
لا وضعية وحقيقية لا اضافية هذا مع ازل الشرف القديم والحسب الكريم ومن
الاخلاق ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها له همم لا منتهى لكبارها
وهمته الصغرى اجل من الدهر له راحة لو ان معشار جودها على البر كان البر اندى من البحر

فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلا وآتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا
وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق
والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء باعباء عطائه
منطوقة اللهم اجعل جنابه موارد الآمال ومعاهد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة
ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واعلاء
السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه
مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لا سيما ما توارد علي من سوابق
انعامه وما يتواصل الي من لواحق اياديه ولما برح التبريح وحال الحال وآل العراك
ما آل من انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن والاماني بيمن دولة مالك ازمة
الزمان ورايت كلا تنزع به همته الى خدمة لسعيد مقدمه بتحفة تجود بها ذات
يده وكانت حالي تقعد في عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة او تشابه ما
فيها من الدرر اليتيمة تذكرت قول ابي الطيب المتنبي لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله وذكي رائحة الرياض كلامها
يبغي الثناء على الحيا فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا واللسان فصيح
ولما رايت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل متحف به لديه آثرت ان اعمل الشرح
المذكور على النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية
وسدته السنية اذ لا احق منه بان يتحف بنفائس الحقائق ولا اجدر بان يبذل
له اسرار الدقائق الحكمية اذا كان تحفة لا تخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان
بل تبقى ببقاء الدهور ولا تفنى بكرور الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع
الديانات ليختلف باختلاف الزمان والمكان هذا وان كنت في اهدائه الى عالي حضرته وسامي
سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز
بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والراي
الاصيل من تعرض لعرض التنزيل على جبريل او اخر البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة

الثمينة

العلية

وطاول الطود الشامخ بالهمة لا توازي ظلة فغاية من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاوز حده شابه ضده فالمرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضا ليعفوا عنه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحما لا احتراما واذا مروا كراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا على دقايق منهم استفدنا وحقايق منهم افاضوا علينا بان هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل

لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الحق او آدابك النتفا فقيم الباغ قد يهدي لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا واعلم اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد ان من كان بعلم مشعوفا وبكنه الى تعاطيه مصروفا يكره سماع ما لا يلايم علمه ولا يعجبه سوى ما تلقنه وتعلمه الا ان يكون الرجل محصلا حصيفا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين فمن المحال دفع العيان بالخبر وتفضيل السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع علمي بهذا وبان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني صادق الاستجارة بمن حسن خيمه وسلم من الحلم اديمه انه اذا عثر مني على سهو ان يستر ذيل تجاوزه وعفوه فاني للخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة والاشتغال معطلة للمطالعة والقيل والقال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من سمر القمر واحلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد وغض الرقيب ولا ادعي فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل من تعد سقطاته وتحصى غلطاته وشيمتي بالاحسان ظنا لا لمن هو بابه وبشعره مغبون وها انا اشرع في المقصود سايلا من الله تعالى الهداية والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفايزين وبعقابه من الآمنين بمحمد وآله الطيبين الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا

به جل ذكرك اللهم هو من الجلالة وهي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما تذكر من الاسماء والصفات الواردتين في كلام النبوات وعظم قدسك اي طهارتك وهي تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولى الجسمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب ولوم لكن الا الامكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز القوة والامتناع اي قوي جاره وامتنع من الفل ونحوه اللازمين للماديات لبعدها عنها وقربه من الله لان قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تبروا فهو اشد قربا منه وتجاورا واعظم عزا وتمانعا وعلت سبحانك اي ارتفعت جلالتك وعظمتك على سائر الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلالته وعظمته وتعالى جدك اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا اي علت عظمة ربنا صل اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن البشر دعاء على مصطفيك اي ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته اذا اخترته واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر والشفيع المشفع في المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلام واجعلنا بنورك من الفايزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من المشاهدين لنورك ومشاهدة نورك اما المشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا بل كل ما في العوالم من نور ذاته ولآلائك اي لنعمك الباطنة وهي الحواس الباطنة والعقل وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة وما ادرك بها من الاشياء الملائمة واليه اشير في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولنعمائك اي ولنعمك الظاهرة من الشاكرين اي من المستعملين كل شيء فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هي الاستعمال

مذكور كالسمع لتلقي الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك ولهذا
وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادي الشكور **وبعد اعلموا**
وفي نسخة **اما بعد فاعلموا** وفي نسخة **وبعد فاعلموا** والكل متقارب والاوسط خير
اخواني انكم اقترحتم اي طلبتم وسالتم الملح **في تحرير حكمة الاشراق** اي الحكمة
المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس
وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور
الانوار العقلية ولمعانها وفيضها بالاشراقات على الانفس عند تجردها وكان اعتماد
الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان
اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير **او هنت عزمي** اي اضعفته لان وهن العزم
ضعفه وفي اكثر النسخ **او من عزمي** لا كتفاء الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح **في
الامتناع** اي عن تحريرها **وازلتم** وفي اكثر النسخ **وازال** لما ذكرنا **ميلي الى الاضراب
عن الاسعاف** اي الى الاعراض عن قضاء حاجتكم **ولولا حق لزم** وهو اخذ الله سبحانه
ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيا **وكلمة سبقت**
وهي ما قضي في الازل وقدر في لا يزال فان القدر هو لا يزال تفصيل القضا الذي
هو ازلي **وامر ورد من محل** اي من العالم العلوي الروحاني **يفضي عصيانه** اي مخالفة
ذلك الامر **الى الخروج عن السبيل** اي الى ان اخرج عن سبيل الحق **لما كان لي داعية الاقدام
على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون** وذلك لكونه علما بما وراء المحسوسات
والمتوهمات المالوفة الغالبة على الطبايع الانسية ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف
صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص عنها لصعوبتها الا من ايد بروح
قدسية ترية الاشياء كما هي ولصعوبة العالم الالهي قال سقراط لا يعلم العلم الالهي الا كل
ذكي صبور لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة اذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى
الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه و
يتقومان به **وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله لما يحب ويرضى تلتمسون مني** اي تطلبون

اى

الملزم

لاتن

اني اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن
الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورانية حقيقة الخلوة هي ترك المحسوسات
والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا فلو كان في بيت خال
والقوة الوهمية والخيالية على التاثير بعد فهو في فرقته لا في خلوة **ومنازلاتي** اي و
في الاحوال السانحة لي عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض العقول الملكوتية وهي
اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت ومنازلة انت ولا انا الى غير
ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن
احوال تلحق السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من قولهم نزل به امر من
الامور **ولكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او كثر** لان الطالب يبتدى
من الحواس ثم يرتقي الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب
سمو السالك يشتد نوره ويكثر وبحسب نزوله يضعف ويقل والمعنى انهم لما سالوني
ان اكتب لهم ذوقي وانا طالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي
حصل لي وهو تواضع منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العظماء المنتهين
لا قسط الفقراء المبتدئين **ولكل مجتهد** اي مرتاض مجد **ذوق نقص او كمل** لان
المجتهدين وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كانت
المرتبة اعلاها فهو في اكمل الاذواق وان كانت ادناها فهو في انقصها **فليس العلم
وقفا على قوم** هو رد على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوايل وكذا التصوف
وان الاواخر لا يبلغون الى مراتب الاوايل **ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد
عن العالمين** اي يمنع عنهم ان يزيد المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله **بل واهب
العلم** اي العقل الفعال **الذي هو بالافق المبين** اي في افق عالم العقل وهو حده ونهايته
ما هو على الغيب بضنين اي على ما غاب عنك بل عن الاوايل من الامور الخفية والانذارات
الكونية ببخيل **وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد** اي السير والسلوك الى الله تع
لان خيرها ما بسط فيه بساطه ولهذا قال النبي صلعم خير القرون قرني لانه كان اجل المجتهدين

ثم الذي يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد بتزايد
القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلثون وانما ذكر البساط لانه مما يجلس عليه ويتمكن
عند القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اي سيرها المودي
الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا ليتادى منها الى
المجهولات وانحسم باب المكاشفات اي انسد بابها المودي الى الحكمة الذوقية التي
هي معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره
من غير بقاء الريب او حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين
النوم واليقظة او ارتفاع الغطاء حتى يتضح جلية الحال في الامور المتعلقة بالآخرة اتضاحا
يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانسد طريق المشاهدات المشاهدة اخص من
المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور لكن المصنف رحمه الله قال في رسالته
المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هي حصول علم للنفس اما بفكر او حدس او سانح غيبي
متعلق بامر جزئي واقع في الماضي او المستقبل والمشاهدة هي شروق الانوار على النفس
بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خص بعض الناس بما يرتسم من الصور الغيبية في الحس
المشترك فيرى ظاهرا محسوسا وان كان في زماننا جماعة من الجهال يظنون دعابة المخيلة
اذا استهزأت بهم مشاهدة وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة
القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر
الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت
فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض النسخ اللمحات وهذا يدل
على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل اتمامهما شرع فيها ثم
تممها في اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها وصنفت غيرها كالمقاومات
والمطارحات ومنها ما رتبت في ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسايله وهذا
سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين
لابتنائه على البحث الصرف وطريق اقرب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز

طرز

محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال مبين فيه اشياء كانت في طريقتهم غير
محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانه انظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل لانضباط هذه
الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم يحصل
لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات و
المجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه اي البرهان بالفكر
حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك لان حصول اليقين
كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يتشكك فيه بما يورد بالخصم وما ذكرته من علم الانوار
كمعرفة المبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك
بالكشف والذوق وجميع ما يبتني عليه اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي
وبالجملة اكثر ما يدرك بالفكر وغيره اي وغير ما يبتني على علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية
والالهية المبنية على غير علم الانوار يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل
من الحكماء المتألهين والعرفاء المتنزهين لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت
وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو اي المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة
ورئيسها افلاطون لانه موافق للمذكور في كتبه المسمى بطيماوس وبغاذن وفي كالكتاب م
رسائله ايضا ومطابق لحكاية بعض معارجه صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة
والباطنة لان الايدي جمع اليد وهو النعمة وانما حذفت الياء لانه لغة بعض العرب يحذفون
الياء من الاصل مع الالف واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولي
الايدي والابصار اي البصائر وهي شدة النور الباطن النفسي الذي هو السبب في ادراك
الحقائق وهي معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة وقدوة الباحثين
هو ارسطو وهو حسنة من حسنات افلاطون وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان
لافلاطون مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذي ليس
وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا من قبله من
زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي الى زمان افلاطون من عظماء الحكماء واساطين

الحكماء مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما اى وكذا مودوق جميع الحكماء
الذين كانوا قبل افلاطن من زمان هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس
النبى صلعم الى زمان افلاطن والعلماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس
وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت
الحكمة البحثية ومازالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست الاصول
المحتاج اليها وانما سمى هرمس والدا لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات
وكثيرا من العجايب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء
العظماء ولان الاسطوانة ما تقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة
عليهم اعتمدت الحكمة وبهم ثبت قواعدها فسماهم اساطين استعارة وكلمات الاولين
مرموزة فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون
فى كلامهم اما لتشحيذ الخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالبارى تعالى واصحاب النواميس
فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص
بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور
امور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم
فهمه فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا
فتصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور ويفضى ذلك الى فساد العالم او
لئلا يتوانى طالبها الذكى عن بذل الجهد فى اقتناصها لظهورها بل يقبل بكليته
عليها لغموضها واما البليد والكسلان ومن ليس اهلا لها فيستصعبها لدقتها فلا
يتجونحوها ولهذا لما عذل افلاطن ارسطاطاليس على اظهاره الفلسفة اجاب بانى
وان كنت اظهرتها وكشفتها لكن قد اودعت فيها مهاوى وامورا غوامض لا يطلع
عليها الا الشريد الفريد من الحكماء وهو اشارة الى ما رمزه فيها وما رد عليهم اى
على الاولين وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم
فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم

والمفهوم

والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون
المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو لا رد
على الرمز ستوريانوس فى مناقضة ارسطاطاليس لافلاطن وعلى هذا يبتنى
قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف
وفرشاوشتر وفى بعض النسخ فرشاوشير وبوزرجمهر ومن قبلهم اى وعلى الرمز
يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما نور والاخر
ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة
مقام الوجود الممكن لا ان المبداء الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله
عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخايضين بغمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبى صلعم
فى مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناولته رجال من فارس وقد احيا المصنف حكمهم و
مذاهبهم فى هذا الكتاب وهو بعينه ذوق فضلاء يونان وهاتان الامتان متوافقتان
فى الاصول وهم كما ذكره مثل جاماسف تلميذ زردشت وفرشاوشير وبزرجمهر المتاخر
ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من
الملوك الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق
الاسكندر الاكثر من كتبهم وحكمهم والمصنف لما ظفر باطراف منها ورآها موافقة
للامور الكشفية الشهودية استحسنها او كملها وهى اى وقاعدة الشرق فى النور والظلمة
ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان
لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدأين مؤثرين فى الخير والشر كالقدرية
حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
والحاد مانى اى وليست ايضا قاعدة الحاد مانى البابلى الذى كان نصرانيا الدين مجوسي
الطين واليه ينتسب الثنوية القايلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور و
الاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديته لتجاوزه عن
الواحد الحق وتعديته الى التثنية الباطلة وما يفضى الى الشرك بالله تعالى وتنزه

اى وليست ايضا قاعدة ما يفضى الى الشرك بالله تع كقواعد مذاهب بعض المشركين من
المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاذ ما نى خبر ليس فينصب وهكذا وجدته مقيدا
فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروة على المصنف رحم مضبوطة وعلى هذا يكون ما يفضى
الى الشرك باسم منصوب المحل وسأشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولى فى تلك النسخة
كذا ليكون على ذكرك ولا تحتاج الى التطويل فى التعريف ولا تظنن ان الحكمة فى هذه المدة
القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قايم بها عنده الحجج
والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه وهو
بالحكماء المتألهين الشارعين للشرايع او الموسسين للقواعد فوجب ان لا تخلو الارض
عن واحد او عن جماعة منهم يقومون بحجج الله تع ويودونها الى اهلها عند الاحتياج بهم
يدوم نظام العالم ويتصل فيض البارى ولو خلا زمان ما عنهم لعظم الفساد وهلك الناس
بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص به يكمل نظام عموم
الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين
واشياء اخر من المنافع التى لا ضرورة اليها فى البقاء بل هى نافعة فيه نفعا ما واذا امكن
وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضى هذه المنافع ولا تقتضى
ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله
فى ارضه لانه يخلفه فى العلم والرياسة واصلاح العالم اذ لا بد للبارى تعالى فى كل عالم
من ذات تكون اقرب اليه من الباقى يصل الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وحفاظ
صلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقايمون بحجج الله وبينات
ومصالح بريته خلفاء الله فى ارضه على خلقه وهكذا يكون ما دامت السموات والارض
اى وهكذا يكون لله فى الارض خليفة ما دامت السموات والارض لما سيظهر من دوام الانواع
العنصرية بدوام السماء والارض ويلزم من دوام الانواع مع العناية الالهية دوام
الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتاخريهم
انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض لما علمت ان الاوايل

كانت عاداتهم ان يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حِكَمهم لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان
يلقى على الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية وحجب رمزية لما فيه من الفوايد
المذكورة والكل اى من متقدمى الحكماء ومتاخريهم قايلون بالعوالم الثلاثة اى عالم العقل
وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمى الاول تعالى عالم الربوبية فان اراد المصنف رحم
ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اى كل الحكماء
ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه لا نزاع بينهم فى اصول
المسايل اى فى المسايل المهمة التى هى الامهات كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة
والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال
ذلك من اصول المسايل الحكمية وامهاتها واما الفروع فقد يقع الاختلاف فيها لاختلاف
ماخذها والمعلم الاول اى ارسطاطاليس وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور
تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه كانه يشير به الى الشيخ
ابى على سينا حيث قال فى آخر منطق الشفا فى تفخيم ارسطاطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل
عنه ما معناه انا ما ورثنا عمن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها
وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر
قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتى
بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد
بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان
ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال فى تحقير افلاطن واما
افلاطن الالهى فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت
بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم اى من جملة استاذيه جماعة من اهل السفارة اى
اهل الكتب السماوية واصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر سفارة اى اصلحت ومنه السفير
الرسول والمصلح والشارعين اى للنواميس مثل اغاثاذيمون اى شيث بن آدم عليهما السلام
وهرمس اى ادريس النبى صلعم واسقليبنوس اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو ابو الحكماء

سمى ايضا [illegible] الاسم لكان [illegible] هرمس الهرامسة
اذ كان جماعة من الحكماء يسمى هرمس [illegible]

والاطباء وغيرهم اى ومن جملة استاديه جماعة من غير اهل السّفارة او ومثل غيرهم ليكون عطفا على اسقلبيوس لا على اهل السّفارة ويكون الغير من اهلها بخلاف التقدير الاول وانما سمّي الثلثة وهم من عظماء الانبيا والجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة استاديه اما لانه اخذ العلم عن افلاطن وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس وهكذا اخلف عن سلف حتى ينتهى الى الامامين اغاثاذيمون وهرمس واسار الاسار استادوا واما لانه تلميذ كتبهم وكلامهم فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو علي لعلم ان الاصول التى بسطها وهذبها ارسطوطاليس ليست ماخوذة عن افلاطن وانه ماكان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور الكشفية الجليلة والذوقية الجميلة التى هى الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهكذا الامور المهمة الشريفة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم والمراتب اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اى الحكماء على طبقات وهى هذه مع عزّ على ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية والبحثية او فى احديهما فقط اولا يكون متوغلا فى شئ منهما والاول قسم واحد والثانى ستة اقسام لان المتوغل فى احديهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا عنها والثالث وان كان تسعة اقسام من الحاصلة من ضرب الثلثة التى هى التوسط والضعف والخلو فى مثلها لكن يسقط منه قسم واحد هو الخالى عنهما لمنافاته لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلثة لان كلا منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او فى احديهما فقط فالاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما يتهنى عليه المصنف لله دام الله فضله وكثر فى الملوك الافاضل مثله احديها حكيم الهى متوغل فى التاله عديم البحث وهذا كاكثر الانبيا والاوليا من مشايخ التصوف كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور ونظرائهم من ارباب الذوق دون البحث الحكمى المشهور

وثانيها

وثانيها حكيم بحاث عديم التاله وهو عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل فى البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابى وابى على واتباعهما وثالثها حكيم الهى متوغل فى التاله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين فى التاله لم يكونوا متوغلين فى البحث اذ ليس يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب الكتاب ورابعها وخامسها حكيم الهى متوغل فى التاله متوسط فى البحث او ضعيف وسادسها وسابعها حكيم متوغل فى البحث متوسط فى التاله او ضعيف فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة وثامنها طالب للتاله والبحث وتاسعها طالب للتاله فحسب وعاشرها طالب للبحث فحسب فان اتفق فى الوقت متوغل فى التاله والبحث فله الرياسة اى رياسة العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق اى لندرته وعزته فالمتوغل فى التاله المتوسط فى البحث لان شرف التاله اعظم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل من التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التاله عديم البحث وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد تخلو عن الاولين لندرتهما ولا تخلو الارض من متوغل فى التاله ابدا ولا رياسة فى ارض الله للباحث المتوغل فى البحث الذى لم يتوغل فى التاله فان المتوغل فى التاله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقى لان خليفة الملك وزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اى يأخذ منه ما تحتاج اليه الخلافة فالمتاله له قوة الاخذ عن البارى والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحى والباحث لا يأخذ شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولست اعنى بهذه الرياسة التغلب اى ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له

التخيل فانه قد يكون وقد لا يكون بل المراد استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه
بالكمالات بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك
وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة
رضي الله عنهم وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة بقطب فله الرياسة وان
كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية المشهورين والخاملين والمتأله
الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان اتمهم لا يكون الا واحدا
كما جاء في الاخبار النبوية واذا كانت السياسة بيده اي بيد المتأله بحيث كان زمام الا
كان الزمان نورانيا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله
الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ومتألهي
الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهي اي عن تدبير الهي سنه على السنة انبيائه
وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء
ذوي الغباوة والجهالات كزماننا هذا لضعف الشرائع وتواتر الوقائع وانطماس
السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب
التأله والبحث لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب البحث
لان طالب التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا
خلافة له ولان طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم
سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث
لاشتماله على الحكمتين اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما
فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي
لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب لابتنائه على الاصول الحكمية الكشفية الذوقية بخلاف
الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ
ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله
اي الا مع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التأله او طالبا له واقل

قطبا

بالقطب

ان

الله

قارئ

قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور فائض عن
المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات و
الاشتغال بالامور العلوية الروحانية بعد تعلم المجردات واحوالها وهو اكسير
الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل له هذه لم يمكنه
الاطلاع على اسراره ولا فهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها
لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا يتصور من تلك
الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها الاصلية
فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع
تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه بالنفس فيهديه صراطا مستقيما
لا ان يضله ضلالا مبينا وصار وروده ملكة له بحيث تلحظه النفس متى شاءت و
تتمكن من استثباته ليمكن ان يبني عليه ما يحتاج اليه من الاحكام هذه اقل الدرجات
واعظمها ان تحصل له الملكة الطامسة وهي آخر المراتب كما سنبين في آخر قسم الانوار
ان شاء الله تعالى وغيره اي وغير من صار ورود البارق ملكة له لا ينتفع به اي بهذا الكتاب
اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد
البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لابتنائها
على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بامور فطرية وليس لنا معه كلام
ومباحثة في القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين المآخذ لان اصل القواعد
الاشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين هو البحث والبرهان
بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي لوامع نورية عقلية لكون مبنى
للاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من هذه القواعد اي الاشراقية المذكورة
في هذا الكتاب وما يبتني على هذه الانوار اي بعضها على ما يدل عليه لفظ من للتبعيض
في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد يبتني عليها بل بعضها والبعض
الآخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما في الكتاب حتى ان وقع لهم في الاصول

اي في الاصول التي مبتنى عليه القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية شكل بزول عنهم
بالشكل المخالف اي بالنفس المتخلعة عن البدن المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية
وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها
كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطؤ حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال
الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكناتها وساير التغيرات الطبيعية
ثم بنينا عليها اي على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة
كالهيئة وغيرها اي من المسائل الطبيعية المبنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة
على احوال الكواكب فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها
ولمعاتها وبعض هيآتها النورية ثم نبني عليها اي على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات
العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس هذا اي مشاهدة الانوار وبناء المسائل
الالهية عليها سبيله بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر ليس لا على الذوق والكشف
فليس من الحكمة في شيء اذ لا اعتماد على علمه وحكمته وستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين
على البحث الصرف من متقدمي المشائين ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا
من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا في القال والقيل وشكك اللاحق على السابق ولم
يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا
بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن والقدح والآلة الواقية للفكر وفي اكثر
النسخ والآلة المشهورة الواقية للفكر يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطأ في انتقالاته
من المعلوم الى المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد ليصون
الذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج اليه في هذا الفن
مع تصرفات لطيفة وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال بل الضروب المنتجة من كل
شكل الى الضرب الاول وهو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لرده القضايا كلها
الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالافتراض والسالبة
موجبة بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة البسيطة

فكلام

فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل غير الضرورية ضرورية
بجعل الجهة جزء المحمول وهي اي تلك الضوابط القليلة كافية للذكي اذ لجودة
حدسه وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم
القليل ولا ينفعه الكثير ولطالب الاشراق اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو
بسبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب
ومهمات المسائل لان النور السانح هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه
على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد
منه في هذا الفن وان كان على سبيل الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو
الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات والمطارحات والشفاء والنجاة
ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في ضمن القسم الاول في ضوابط الفكر
وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعله ثلثة اقسام الاول
في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية حل المغالطات
وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه اشار بقوله وفيه ثلث مقالات
والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي الوجود وترتيبها
الى غير ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من يشرع
في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما نشرع فيه مثلا ليقاس عليه غيره ان يتعرض في صدره
لاشياء يسميها القدماء الرؤس الثمانية احدها الغرض من العلم وهي العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليحتمل المشقة
في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض
ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف
المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب
وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب
تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها

تشوقه

انه في اي مرتبة ليعلم على اي علم يجب تقديمه في البحث وعن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم
وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعلم ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال
والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل
العلوم النظرية والعملية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل و
القرب من الكمال لان كمال الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني
الخير الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو
المطعم الهني والمنكح الشهي والمسمع البهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج والملبس
القيل ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه
نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على
مدرجة من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متسقة وهي ما لا يؤمن فيها
ضوء الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا
لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية
من غير رام وكدواء عجوز وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه
استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه
بعقده مرتين او اكثر فالمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ والزلل الموصلة
الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله وهو علم يتعلم فيه كيف يكتسب
عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين خرارة من شرب ماءها وتطهر بها سرت
في جوارحه منية مبتدعة طويت له بها المهامه ولم يتكاده جبل قاف ولم ترد به
الزبانية فدهدهته الى الهاويه ويخف على الماء حمله ولا يغرق في البحر المحيط وهو
في جوار عين الحيوان المدركة من اغتمس فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم اغتمس
وما لي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو والشعر والترسل

والطب

١٢

والطب والحساب فهو كحارس يقول انا قانع بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطنة والسرير
والتاج وسمة المنطق هي المنطق وهو مشتق من النطق الداخلي وهو القوة التي
ترتسم فيها المعاني والمنطق يهذبها ومؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه
هو ارسطو وقد صح بشهادة المعتبرين له ويقال له ميراث ذي القرنين وقد بذل لمصنفه
خمسماية الف دينار وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على
ترتيبه المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات
في الاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وانما هي
مما زادها المتاخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها
المتاخرون بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض
ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم هو فهو جزء من العلم المطلق
آلة والة يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على اخرى لان
بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة متسقة اي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا
يحتاج الى منطق آخر قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو
الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق
ولا يستغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بتاييد سماوي فيكون
نسبته الى المؤيدين كنسبة البدوي الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك
الذين يتوقع منهم ان يصيروا ملوكا لا ليعلموا من الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات
والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف
من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن
الحكمة لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة واما انه في اي مرتبة من العلوم الحكمية
فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل الاجمال فنقول ان استكمال النفس الانسانية
بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان تكتسب بعلمها لتصير

عاقلا معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة
البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها
وليس علينا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها ونعملها
سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق
باعمالنا اما ان تحتاج في وجوده وحدوده اى في الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعى
وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم به رياضى
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به الهى وهو
العلم الاعلى ومبادى هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف
على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان
كان علما بالتدبير الذى يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان
كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلى وعلم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدنى
ومبادى هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وبها تتبين كمالات حدودها وتتصرف فيها
بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين
في الجزئيات ففايدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس
وان تعلم الرذايل وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وفايدة المنزلية ان يعلم المشاركة
التى ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية التى تتم بين زوج
وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفايدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التى تقع
بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهى
سياسة الملك وبازاء الرياضى تدبير المنزل وبازاء الطبيعى تهذيب الاخلاق فهذه
امهات العلوم وكل علم جزئى فلا بد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق
من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة فهكذا العلم اما ان يطلب ليكون
آلة لما عداه اولا والاول هو المنطق والثانى اما نظرى او عملى واعلم ان المدنية
قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة

دليل

ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك
بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام
النظرية ايضا اربعة بحسب اقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى
مقارنة المادة الجسمية في الوجود العينى اولا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن
فهو الطبيعى والا فهو الرياضى والثانى ان لم تقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس
فهو الالهى والا فهو العلم الكلى والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة
والعلة والمعلول وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض
لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت
المجردات بها ولا منافاة بين التقسيمين كما علمت واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة
المنطق ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من
الهندسة والحساب اما الاول فلما قال ابقراط في كتاب الفصول البدن الذى ليس
بالنقى كلما غذوته انما تزيد شرا ووبالا الا ترى ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم
يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال
وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الظاهرة والاقوال
الظاهرة من البدايع التى وردت بها الشرايع دبر آذانهم والحق تحت اقدامهم
متمحلين لطريقهم حجة ومتطلبين لضلالتهم جنة وهى ان الحكمة ترك الصور و
انكار الظواهر اذ فيها يتحقق معانى الاشياء دون صورها وبممارستها يطلع على
حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها و
ظواهر الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما
ظنوا والله عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم
ابعد الطوايف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثانى فليستانس فليتانس
طباعهم الى البرهان والقسمة وهى ابواب المنطق تسعة ايساغوجى وهو بحث الالفاظ
الخمسة وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمينياس وهو القضايا والقياس

والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة
والشعر والانحاء التعليمية كلها موجودة في المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق
الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص
والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل
هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة
مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق
موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل به فلك فهذه اقسام المنطق و
امهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا الكتاب مقصورا
على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات الحدية
والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤن باطلة عنده لم يورد الالفاظ الخمسة على
الترتيب ولا المقولات اذ الفائدة منها في المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد
الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يتحصل به
المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا وربما كان ترك التمثيل بها من بعض
الوجوه اولى واحوط فان في تجريد الصور عن المواد اصون للذهن عن الخطأ اذ
ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصه لا للصورة المقترنة
به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجمعوا في ذلك بين ايراد المثال
لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ
عن الجادة ولا الجدل ولا الخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل
عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة
الباقية وهي القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب
الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من
الرياضي شيئا لا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته كما قال في المطارحات
من ان ابتناء مباحثه على الامور الموهومة واما العلم العملي فاشرف ما فيه بيان رياضات

العارفين

العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسنملي
عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث
انها توصل الى مجهول وهي عوارض تعرض المعقولات الاولى التي هي صور
الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين و
الوسط الى غير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها
بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا العالم مشوب بالتخيل
واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لابد وان يكون بلغة من اللغات
المختلفة باختلاف الطباع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا يخوض
في مجرد اللغة على ما يغتر بها الجهلة ولان التصور مقدم على التصديق شرع
في مباحث التعريف وقال المقالة الاولى في المعارف اي معلومات الانسان
والتعريف اي تعريف الاشياء بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط سبعة ولان
المنطقي لابد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما يقل افتتح الكلام في
مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال الضابط الاول وهو في دلالة
اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما
ذاتية كدلالة اح على اذى الصدر والغناء على وجود المغني وكونه ليس اخرس او
فصيحا وما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي لا يختلف باختلاف
الاعصار والامم ولا يتعلق بارادة اللافظ فان الغناء يدل في جميع الاعصار والامم
على ما ذكرنا من ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية التي يختلف باختلافها
ويتعلق بارادته اذ ليس له دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء
لذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة
الوضعية يتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى لو اطلق واراد به
معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك
الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه والاولان

بمعزل عن نظرنا والمقصود من الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ وليكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال **وان اللفظ دالة على المعنى الذي وضع بازائه** كدلالة الانسان على الحيوان الناطق **سمي دلالة القصد** لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى **وعلى جزء المعنى** اي المعنى الذي وضع اللفظ بازايه كدلالة الانسان على الحيوان او على الناطق **دلالة الحيطة** لاحاطة الكل بالجزء **وعلى لازم المعنى** اي الذي وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار **دلالة التطفل** لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم **اعلم ان** الدلالات الثلث وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل وهي تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلثة لانها اما ان يكون بتوسط وضعه له اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لابد وان يكون بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا استحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع له كذا وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا وللكل منفردا فان دلالته بالمطابقة على الاثيري مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص والشعاع وانما قدم الخبر على المبتدا اعني حدود الدلالات عليها ليفيد الحصر كما في صديقي زيد الدال على الحصر دون زيد صديقي و يصير تقدير الكلام ان دلالة القصد انما تكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون

ذلك

ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى الى آخره وفايدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلثة ان لا يتداخل التعريفات الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزءا من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه وظني ان تعريف الشيخ للدلالات لا يعطي الاحتراز من ذلك لذهولهم عن هذه الفايدة وكذا ظني في تعريف المصنف للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية القايمة مقام اللفظية كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على ما صرح الشيخ به في الشفاء فلهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات **ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل** اي لا تخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها **اذ ليس في الوجود ما لا لازم له** بناء على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا او ليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها ذهنا للذهول عنه عند تصورها واما ما يستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه **ولكنها** اي ولكن دلالة القصد اي المطابقة **قد تخلو عن دلالة الحيطة** اي التضمن **اذ من الاشياء ما لا جزء له** والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية وهو صحيح **والعام** كالحيوان مثلا **لا يدل على الخاص** كالانسان مثلا **بخصوصه** فهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحدى الدلالات وليس مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا والتزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا **فمن قال رايت حيوانا فله ان يقول ما رايت انسانا** اي فيصح منه ويمكنه ان يقول هذا ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه

لا يمكنه ان يقول ما رايت جسما او متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا
بخلاف ظنك بما يدل مطابقة كالحيوان على الانسان عند الزاعم الضابط الثانى فى ان العلم
الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد
الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك اذ هو المقصود هناك
فان المعلومات المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقى الذى
يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا
لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق
يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى تعالى والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل
ان يكون بحصول صورة كما بين فى موضعه ان شاء الله تعالى فلا يكون تصورا ولا تصديقا
واما العلم المتجدد بالاشياء الغايبة عنا اى بما هو غير ذواتنا لانها لا تغيب عنا فلابد
وان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله هو ان الشئ الغايب عنك اذا
ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اى بفاتحة كتاب المنطق هو بحصول
مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بعلم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير
ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الآخر بحصول اضافة
اشراقية وهو العلم الاشراقى الحضورى اذ الحاصل بهذا العلم المدرك بعد ان لم يكن
ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما سيتضح ان شاء الله تعالى
ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالصور والانطباع بل بحصول اضافة
اشراقية للنفس مع المبصر فيدركه مشاهدة ولا بمثال وهو علم حضورى لا صورى
وان كان بالشئ الغايب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعنى الذى
هو اول الشروع فى الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس عليه ساير العلوم الاشراقية
الحضورية وتصوره كما ينبغى واحتفظ به فانه دقيق نفيس واما ان ادراكه
بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشئ الغايب ذاته
اى فان الشئ المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتك ما قبل العلم

ومما بعده وهو محال ولقايل ان يقول لا نسلم انه ان لم يحصل منه اثر فيك استوى
الحالتان لجواز ان يختلف بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم و
يمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام فى العلم المتجدد الذى لا يكون اشراقيا
لقطع النظر عن العلم الاشراقى فى هذا الموضع كما قلنا وعن الثانى بانه اذا زال
امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذاك والا لكان العلم باحدهما
هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما فى قوتنا ادراكه
من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة وتكون تلك الامور الحاصلة
فينا مترتبة موجودة معا وسيتبين بطلانه ان شاء الله تعالى ولان كون العلم تحصيلا
لا ازالة هو من الامور التى نجدها من انفسنا ولا نحتاج فيه الى بيان حجة عن الاستدلال
على انه ليس ازالة ونبه على انه تحصيل وان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين
غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر فى العقل
يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة الشئ فى
العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق اى لما فى الخارج
فما علمت كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت
فالاثر الذى فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضورى يعتبر
فيه وجود صورة المدرك فى المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها فى الاعيان منها ممكنة
ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها
وجود اذ ليس فى الخارج فيكون فى الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر
الفضلاء انه من الجايز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة فى الاجرام الغايبة
عنا ومن المثل التى كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها
فى تلك الاجرام الغايبة عنا فى ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دايما فما كنا ندركها
فى وقت دون آخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلابد من تاثر النفس بكل مدرك منها باثر
هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها فى تلك الاجرام

غير كاف في ادراكنا اياها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفسر العلم بها لكن يجب ان تعلم ان منع ما نعلم بالضرورة انا نتصوره من الامور الممتنعة الوجود في الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المثل وسياتي ما هو الحق ان شاء الله العزيز وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترن به حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قال جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع تقويم الشيء و اشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط اللهم الا ان تمنع او يقال الامتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير على معنى ان الصادق على الشيء اما الواحد او الكثير فكذا في التصور والتصديق استحالة ان يصدقا على علم واحد او يقال التصور مشترك بين الادراك المقيد بعدم الحكم وبين مطلق الادراك والاول هو قسيم التصديق والثاني شرطه او شطره والتصديق هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها عنه واتفاقهم على ان الاوليات ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء في تصور حدودها يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا

لما كان

لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التجددي وهو انفعال ما للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الآخر لكنه يصدق قلت انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك فالحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحضر منه عنده هذا وان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر فيه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان مع الشيء غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو ان المتصور هو الحاضر في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه مقارنا له ويدل عليه ايضا ان المقارن للشيء غير ذلك الشيء لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الآخر مجازا كما في جري الميزاب فهكذا ايجاب ان يتصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع الاشكالات التي يورد عليها كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئه وكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز اقتناص التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما اندفع الاول بما عرف من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه و الثاني بان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحضر منه ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور

كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذى لا يقتنص الا بالحجة
هو التصديق بمعنى الحكم اعنى ايقاع النسبة وسلبها واما الذى بمعنى الحضور الموصوف
فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السوال الاول غير متجه لانه ان كان اراد
بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالى وان اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق
الحكم عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه
انفعالى لكان متجها لانا نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعاليا لكونه قسما
من العلم فلا يكون حكما لانه فعل الى آخر ما ذكرنا والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين
اى المعنى الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلى اصطلحنا عليه
المعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلى هو اللفظ العام كلفظ الانسان و
معناه ثم الكلى على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا فى الخارج كشريك الاله او
ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا ممتنع مثله كالاله لان نفس
تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج فى اثبات الوحدانية الى
البرهان او يمكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا
كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور فى الكتب
لذلك بناء على ان النفوس البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقدير
ثلثة اولها ان النفس لا تعدم بموت البدن وثانيها ان لا تنتقل النفس بعد مفارقة البدن
الى تدبير بدن آخر انسانى وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زمانى بل يكون
قبل كل شخص شخص آخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يتحقق فيها ولا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض بيان
ما فى هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة اصلا وهو
المعنى الجزئى هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئى باعتبار
يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما
يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان مثلا يشمله

غيره

غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره فهو اى ذلك المعنى المشمول وهو الخاص
بالنسبة اليه اى الى الشامل وهو العام سميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول
كالانسان ينحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل
فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عمومه مطلقا والا فمن
وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك غير قسمين المتساويان وهما اللذان
يشمل كل منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان وهما اللذان
لا يشمل شئ منهما شيئا من افراد الآخر كالانسان والفرس وجه الحصر فى الاربعة ان
كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر او لا يصدق فان صدق
فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذى صدق هو الاعم مطلقا و
الآخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص
من وجه والا فمتباينان الضابط الثالث فى الماهيات واجزائها وعوارضها
المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو ان كل حقيقة اى ماهية سواء كانت
فى الاعيان او فى الاذهان فاما بسيطة وهى التى لا جزء لها فى العقل كالبارى
والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهى التى لها جزء اى فى العقل وهى الماهية
المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حياته وهو النفس الحيوانية
والاول وهو الجسم جزء عام اى اذا اخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو اى الجسم اعم
من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة اليه اى اخص والثانى وهو النفس الحيوانية
هو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له اى للحيوان لاختصاصه به ولا بد من الاعتراف بوجود
الماهية البسيطة فى كل ماهية مركبة والا لزم تركبها من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة
بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشئ يجوز
ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية
له وانما انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا او الا لما صدق عليه واعم والا لما اختص
به والحقيقة اى الماهية قد يكون لها عوارض اى صفات خارجة عنها مفارقة اى

كالحيوان والانسان

المهية اما بسيطة او مركبة

غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال
كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب له وقد يكون لها عوارض
لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها حينئذ وكون
المعنى من اللزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجي وقد يكون للماهية
وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين
للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يلحقه بتوسط غيره كمساواة
الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسببه
محمول آخر اعني المقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان
بواسطة التعجب ويسمى اللوازم الغير المتكافئة اذ المتكافئة ما لا يكون البعض
بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم
لا وسط له والا لزم الدور والتسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي
التي لها صورة في الخارج للبرهان الدال على وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد
المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية ككون الاثنين نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية ولانه لو لم ينته الى لازم
لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واي لازم فرض
واللازم البين اما تام وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع
رفعه في العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه يمكننا رفعه عنه في الذهن وتصوره
بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة
لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اي ككبر الزوايا الثلث له فانها ممتنعة الرفع
في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذلك لكانت
اي الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللاحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث
دونها اي دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا
زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هي نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اي

لذات الحقيقة لا الفاعل الخارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة
بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا
يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لها اي الحقيقة وعلتها اذ
بعض الصفات يحتاج معها الى غيرها لا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتي كالحيوان
للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان و
علته لان الذي جعلها انسانا ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف
الجعلان لامكن جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو محال
واللازم والذاتي وان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى الماهية لتاخره
عنها بخلاف الذاتي لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية ولما كانت العلل
المفارقة علة الذاتيات واللوازم عند حصول الاستعداد للماهية فلا يكون
الماهية علة تامة لها وكما انها علة ما للوازم فهي علة ما للاعراض المفارقة
اذ لولا استعداد الماهية لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان عليتها للوازم
اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة الى العلة هي الخارجية
واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة غير المعتبر الضابط الرابع في الفرق بين
ما للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية وبين ما له من غيره وهي العوارض الغريبة
هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون
الحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع
النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه
وعلته نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزئها لانه يستحيل
رفعه عنها مع انه يوجبها لا انها توجبه اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظة
وجوبه بدونه لان المعلولات الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر
عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قال لكان يمكن اللحوق والرفع
اذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه مستحيل الرفع بالفرض

الفرق بين الذاتي والعرضي من العوارض

فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء آخر
او فرض عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة للآخر ولا الآخر معلولا له فاذا نظرنا
الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب
له حينئذ هو المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة
المخصوصة المنطبقان على كل واحد منها لا المقدار والوضع المخصوصان كذراع
مثلا واكثر واقل وكانتصاب وانبطاح ونحوهما ولما امكن ملاحظة الجسم بدون
المطلقين وامكنت بدون المخصوصين وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم
والآخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه لا واجبان كالمطلقين
وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان
ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فيتعين معلوليتهما لامر خارج
عن الجسم والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل
دون تعقل الجزء وان له مدخلا في تحقق الكل وهو كونه علة ناقصة له ولهذا
تعدم بعدمه ولا توجد به وحده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط والجزء الذي
يوصف به الشيء كالحيوانية للانسانية ونحوها اي ونحو الحيوانية كالناطقية
للانسان سماه اتباع المشائين ذاتيا ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب
والعرضي اللازم والمفارق اي العرضي سواء كان لازما او مفارقا يتاخر عن
الحقيقة تعقله والحقيقة لها مدخل ما في وجوده لان وجوده تبع لوجودها
كما تقدم بيانه فيتاخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرضي
يقابل الذاتي في هاتين العلامتين والعرضي قد يكون اعم من الشيء كالمتعداد
المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص به كالمتعداد الضحك للانسان
اذ لا وجود له في غيره وهو ظاهر الضابط الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود
الخارجي على ما قال هو ان المعنى العام اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي
يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق اي الكلي في الخارج لكان له هوية اي متعينة متشخصة

اولام

بعد تميزها

الكلي ليس بموجود في الخارج

يمتاز اي ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اي من الماهيات الخارجية
لا يتصور الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت
اي تلك الهوية شاخصة اي جزئية يمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى
ما ذكرناه والاول اصح لان اصلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي بالشاخص
كما تقدم وقد فرضت عامة اي كلية لا تمنع الشركة هذا محال وبعبارة اخرى
الموجود في الخارج لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا تخصص له لا يوجد
في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي اما ان
يكون وقوعه على كثيرين بالسواء كالاربعة على شواخصها اي كوقوع الاربعة
على جزئياتها ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور
المتواطي اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق
والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج
وسائر ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود
في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن تسميه المعنى المتفاوت لتفاوت افراده
في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك
لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون
بالمتقدم والمتاخر كالوجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا
المثال ايضا فاذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد
واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت مشتركة
كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد
عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغن عنه لخروج المعنوي عنه
لاتحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظي وبمثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان
قيل مسمى المشترك المعنوي متكثر باعتبار حصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات
قلنا ليس الكلام في ذلك بل في معنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير

والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهة كالفرس على المنقوش او لمجاورة نحو جرى
الميزاب لمجاورته للماء او ملازمة كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب و
بالعكس لتلازمهما يسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول
وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء
وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل
هو العرف العام كالدابة التي في اصل اللغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلت
الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع
وغيرهما الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو ان معارف
الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا
لما جهلنا شيا يحتاج في تحصيله الى الفكر اي والا لما احتجنا في تحصيل شيء الى الفكر و
الكسبية والا لما تحصلنا على شيء بل بعضها فطرية اي بديهية لا تفتقر الى الاكتساب
من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية تفتقر اليه من حيث هي وباعتبار
هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية
عن قسم غير الفطري ودخلت في قسم الفطري لانها لم تفتقر الى الاكتساب من
حيث هي تصديقات بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لما
يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شيء آخر فالفطري اي البديهي من
التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور النور و
الظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري
اي الكسبي من التصورات ما هو يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور
الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم العقل
بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول اذا
لم يلفه التنبيه والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي تشتمل عليها

هذا الفن

هذا الفن على ما صرح به في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها
دون الحاجة الى معلوم وآلة وكثير من هذا العلم كذا ويبتني عليه غيره فلا يحتاج
الى قانون آخر ليتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء
العظماء لمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها
بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال
عنها غير الخيال واذا لم يلفه التنبيه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو
ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا يتادى منها الى المجهول اذ ليس كل
معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل لكل مجهول معلومات مناسبة هي الموصلة اليه
دون ما عداها وليست المعلومات المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لا بد
لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لا بد له اي لذلك
المجهول من معلومات موصلة اليه بل اردفه بقوله ذات ترتيب موصل اليه
اي الى المجهول متناهية اي من معلومات متناهية في التبين الى الفطريات
والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول في التبين اليه والتسلسل
ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور وبطلانه ظاهرا للامتناع توقف الشيء
على نفسه جنح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل وقال والا يتوقف
كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم اي
مكتسب قط لتوقفه على محال وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة وهو محال
لحصول العلوم الكسبية لنا ولان المعلوم يتنزل من الفكر منزلة المادة والترتيب
منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما
ولان كلا من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل يشبه التام كما سنبين ان شاء الله
والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما خالف العلماء
بعضهم بعضا ولا الشخص الواحد نفسه في وقتين الا من ايد بروح قدسية
تريه الاشياء كما هي فاحتيج الى آلة مميزة للخطأ عن الصواب هي المنطق فهي

علم يعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه
الضابط السابع في التعريف وشرايطه وتقريبه **هو ان الشيء اذا عرف لمن
لا يعرف** اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشيء لا لمن يعرفه والا كان تحصيلا للحاصل
ولان معرف الشيء ولان معرف الشيء ما يكون اعني قولا يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك
الشيء او لتميزه عن كل ما عداه **فينبغي ان يكون التعريف بامور** لا بامر واحد كما ذهب
اليه المتاخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان تصور المجهول
انما يستحصل بالفكر وهو امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم
تصور المطلوب او استلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما
لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتاتى هذا في المركب لجواز كون
التركيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه
بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم
الى اللازم وتلك القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة
شيئين لا شيئا واحدا ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر
ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي
وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مولفة وهذا الوجه
قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة يناقض القول لجواز كونه
مفردا وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيد واذا
استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور **تخصه** اي تخص تلك الامور
ذلك الشيء باحد امور ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه له **اما التخصص
الآحاد** وهو ان يكون كل واحد واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا بالشيء
كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن
الجنس **او التخصص البعض** وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف
دون البعض وان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا في

ترتيب ه

لتخصيص

تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا
بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك كان حدا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان
عرضا عاما كما اذا ابدلنا الماشي بالجوهر وقلنا انه ماش ناطق او ضاحك **او للاجتماع**
وهو ان يكون التعريف بامور لا تخص آحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع
وهو ان يختص مجموعها بالشيء دون شيء من اجزائه ويسمى الخاصة المركبة لان
اختصاصه انما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان
كل واحد منهما اعم منه والمجموع مختص به وهذا ايضا رسم ناقص **والتعريف لا بد و
ان يكون بما ظهر من الشيء** سواء كان تعريفا حديا او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته
لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور والخفاء يعني في المعرفة والجهالة **وما يكون اخفى منه**
اي ولا بما يكون اخفى من الشيء **او يكون لا يعرف الا بما عرف به** اي ولا بما يكون لا يعرف
الا بالمعرف **فقول القايل في تعريف الاب انه الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان
في المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الآخر** لان المتضايفين انما يعلمان معا
ومن شرط ما يعرف به الشيء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول
مع ان معرفته سبب لمعرفته **لا معه** كما في المتن وفي اكثر النسخ **قبل الشيء لا مع الشيء او
يقال** وفي اكثر النسخ **او يقال** وكلاهما يحتاج الى تاويل ليصح العطف على قوله فقول
القايل اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتاويل **النار هو الاسطقس الشبيه
بالنفس والنفس اخفى من النار** وهذا مثال تعريف الشيء بالاخفى وهو ظاهر
وكذا قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء بما
لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال
والنهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو
الزوج الاول والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد
احدهما على الآخر واللذان لا يزيد احدهما على الآخر اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى
عن التعريف بالمساوي لانه ادخل في الخفاء لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول

الاول هو

مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان
متوهمة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض
الناس ولا كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به لان تعريف الشيء بنفسه تقتضي
تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به تقتضي تقدمه
اما بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب كما في الدور الخفي
ومثاله تعريف الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر وارداء في الحقيقة
منه لكثرة المراتب في تقدم الشيء على نفسه فيه **وليس تعريف الحقيقة بمجرد
تبديل اللفظ** اي وليس تعريف الشيء عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اشهر منه كما يقال
لمن يعرف الخمر دون العقار ويسال ما العقار انه الخمر **فان تبديل اللفظ انما ينفع
لمن يعرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ** وهو انما ينتفع به في معرفة اللغات
ومعاني الالفاظ لا في معرفة الحقايق **والاضافيات ينبغي ان يوخذ في حدودها
السبب الموقع للاضافة** لانه لما امتنع تعريف احد المتضايفين لان العلم بهما
معا لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف
وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة
ليتحصلا معا في العقل ثم تخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فينتصب حدا له
من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان تولد
آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اي من حيث يولد آخر من نوعه من نطفته
فالحيوان احدى الذاتين المضافتين وهو الاب والذات المضافة الاخرى التي من
نوعه هي الابن وقد اخذتا عاريتين عن الاضافة وتولد آخر من نطفته هو السبب
الموقع للاضافة ووجب تكرار هذا السبب وان نهى التكرار في الحدود والا لامكن
صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات
مع تلك الصفة وبهذا التكرار اختص البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء يتبين
بالابن وحواله يتوقف عليه **والمشتقات يوخذ فيها معنى الاشتقاق مع امر ثاني**

حدودها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء ما قام به
السواد وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار في
حدودها للحاجة لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران اخذها مع صفة السواد
والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا شيء
ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج
المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف **فصل**
في بيان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال
بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط الخفية بخلاف الحد المفهومي
اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة
وتقريره انه **اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء حدا**
وذلك لمنعه ان يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه اذ الحد في اللغة المنع
وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رحمه حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول
دال على ماهية الشيء اي هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد
لانه انما ينتفع به في المباحث اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن و
الالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية
مطابقة والناقص بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء
اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء ولان الحقايق منها اصلية وهي التي تتقوم وجود
جزئها العام بجزئها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة
من امرين او امور متساوية لها مثلا ويتركب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من
الجنس الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات المميزة
وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لا ان الحد لا يتركب الا من
الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق مركبة
منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم مختص بالحقايق الاصلية اشار الى القسمين وقال

ويكون اي الحد دالا على الذاتيات اي كما في الحقايق الاصلية والامور الداخلة
في حقيقته اي حقيقة الشيء كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان
جميع اجزاء الشيء واحد سواء يتقوم وجود جزئها العام بالخاص اولا ولا يحتمل
الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص وتعريف اي اصطلح على تسمية تعريف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على اثار الشيء وعوارضه
اذ الرسم هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما وفي كثير
من النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه
تكرار خال عن الفايدة اذ العوارض لا يكون الا خارجية ومن الثاني اذ لفظة
الخارجات ليست على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ
البحث لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت كالمعلم
الاول واتباعه من المشائين جزء كالهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين
لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي مركب منهما يشكك فيه بعض الناس اي من المتكلمين
وغيرهم وينكره بعضهم وفي بعض النسخ وينكره بعض الناس اي من المتكلمين
الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين
بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف ذكر الجزء يعني في
يعني الهيولى والصورة
الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم ذكر الجزء من
مفهوم المسمى اي بالجسم لتعقلهم الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم
اي اسم الجسم عند الجمهور موضوعا الا لمجموع لوازم تصوروه اي الا لمجموع لوازم
محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء
اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوايل من القدماء و
المتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم اي الهيولى والصورة عند المنكرين عندهم
لا مدخل لها فيما يفهمون منه اي من ذلك الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء
وكل حقيقة جرمية اي من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله اي وحال

الجسم

الجسم والواو للحال وتقريره والحال ان حال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعا
لامور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس منها اي من تلك الحقيقة الجرمية
الا امور ظاهرة عندهم سمي المقصود بالتسمية للواضع فاذا كان حال
المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على ما هي
طريقة المشائين كذا اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حال ما لا يحس
شيء منه اصلا اي من الجواهر العقلية والنفسية يعني يكون تعريفها بالحد على
ما يذكره المشاؤون اصعب ثم الانسان اذا كان له شيء به تحققت انسانيته
وهو حده التام عند المشائين وهو اي ذلك الشيء اعني حده المذكور مجهول العامة
هو نفسه الناطقة
والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم
لانه حقيقة جرمية احد اجزائها الجسم وما شابه ذلك لا يعلم منه حقيقته بل انما يعلم
منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة اي الحقيقة
الانسانية والنفس التي هي مبدء تعقل الاشياء لا يعلم الا باللوازم والعوارض لكونها غير
محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اي في امتناع معرفة نفسه
بطريقة المشائين فكيف يكون حال غيره اي من الجواهر العقلية التي لا تتعلق
بشيء اصلا ولا تحس يعني يكون لا محالة معرفتها بتلك الطريقة في غاية الصعوبة
على انا نذكر فيه اي في هذا البحث ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة قاعدة
اشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤون
ان الشيء يذكر في حده اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام الذي ليس
بجزء لذاتي عام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التي تقع بها جواب ما هو
كالانسانية والفرسية وغيرهما يسمى الجنس اي القريب لتلك الحقيقة ولهذا قيد
بقوله الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه وان كان
ذاتيا عاما للحقيقة اي للنوع لكنه جزء لذاتي عام آخر وهو الحيوان والذاتي
الخاص بالشيء سموه فصلا ولهذين نظم في التعريف غير هذا اي وللجنس القريب

والفصل نظم في التعريف اي تعريف ذو نظم وترتيب صناعي غير هذا المذكور اذ لا نظم
له قد ذكرنا في مواضع اخرى من كتبنا ولشهرتها وهو ان الجنس كلي كذا وكذا تركناه
وما ذكرناه ثم سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم اي السابق عليه
فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر اي لمن لا يعرفه في
موضع آخر لعدم وجدانه اياه في غيره فانه ان عهد في غيره ولذلك عرفه لم يكون
خاصا به وقد فرضناه خاصا به هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر
للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا معه اي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب
تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فاذا عرف ذلك الخاص ايضا انما عرف بالامور
العامة اي الداخلة فيه وفي غيره والصادقة عليه وعلى غيره دون ما يخصه فلا
يكون تعريفا له لوجودها في غيره وامتناع كون المشترك مميزا والجزء الخاص
حاله كما سبق وفي اكثر النسخ على ما سبق اي من كونه ليس بظاهر للحس ولا معلوم
بوجه ما فيكون مجهولا معه فليس العود اي في التعريف والمعرفة الا الى امور
محسوسة اي ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة للعقل بطريق
المشاهدة والكشف وتلك الامور الظاهرة للحس والعقل انما تصلح للتعريف
ان كان يخص الشيء اي الذي يريد تعريفه جملتها اي جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع
كما تقدم مشروحا وستعلم حكم هذا فيما بعد يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة.
وحاصل ما ذكر هنا ان التعريف انما يمكن للحقايق المركبة من الحقايق البسيطة.
لمن تصور الحقايق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما ثم من
ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي اخر غفل عنه وللمستشرح او
المنازع ان يطالبه بذكره وليس للمعرف حينئذ ان يقول لو كانت صفة اخرى
لاطلعت عليها اذ كثير من الصفات اي من صفات الاشياء غير ظاهرة اي لنا
فان معارف الانسان قليلة جدا وان اكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفي ان يقال
لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فان نفي التالي وهو معرفتنا الماهية

ممنوع

كنه

ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال انما تكون الحقيقة عرفت اذا عرفت جميع ذاتياتها
فاذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة بل
كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبين ان الانسان على الحد كما التزمه المشاؤن
اي من تركبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال
بذاتي لم يعرف ولصعوبة تمييز الاجناس والفصول من اللوازم العامة و
الخاصة ولهذا اعدلوا في اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور
الى الرسوم المؤلفة بالخواص وصاحبهم اي وصاحب المشائين وهو ارسطوطاليس
اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات بامور تخص بالاجتماع
كقولنا في تعريف الانسان انه المنتصب القامة البادي البشرة العريض الاظفار
لان كلا منها وان جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما يعرفه
من الماهيات وبه يحصل تمييزه عنها ولا قدح فيه جواز كون المجموع في ماهية
اخرى لم نعرفها ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هي في الحد بحسب الحقيقة و
الماهية لا بحسب المفهوم والعناية فانه اذا عني بالانسان الحيوان الضاحك
المنتصب القامة البادي البشرة كان حدا تاما لا يمتنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز
تبديله بان يقال هو حيوان ناطق عريض الاظفار فان كل واحد مما ذكر في
الاول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة و
لا النقصان فيها وهذا ليس برسم لانه باللوازم والراسم يعرف ان هذا الاسم
ليس لهذه المجمولات بل لامر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد بحسب العناية
فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كل منها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب
المفهوم اصح مما بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة
وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات
واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي المنقسم الى الحد والرسم و
المثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب من الجنس القريب او البعيد

والفصل القريب اولا والاول هو الحد والثانى اما ان يكون من الجنس او العرض العام
والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثانى هو المثال كما يقال فى تعريف
النفس انه شئ نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما
يتعلق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبرى والكتساب بها بالحجة المنقسمة الى
القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب
لاستلزام احدهما الآخر لابد فيهما من تناسب اما باشتمال احدهما على الآخر او
بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان
القياس يجرى حكم الكلى على الجزئى فيناسب تقدير الشئ على مثال غيره الذى
هو مفهوم القياس فى اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اذا حاذاه وقدره به
وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه مأخوذ
من تتبع القرى قرية قرية بالخروج من واحدة الى اخرى فالمستقرئ
يتتبع الجزئيات جزئيا جزئيا ليحصل الكلى فالمطلوب وهو الكلى مشتمل على
الحجة وهى الجزئيات وما بغير الاشتمال لابد فيه من شامل لهما يتناسبان به وهو
التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار
واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام وكالبرهان الذى
يذكر فيه المثال حشوا فقال **المقالة الثانية فى الحجج ومباديها** اى القضية واصنافها
وهى تشتمل على ضوابط الضابط الاول فى رسم القضية والقياس واصنافهما ولتقدم
الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال **هو ان القضية قول يمكن ان يقال
لقايله انه صادق او كاذب** فبالقول خرج المفردات التى هى التصورات لانها لا
ينسب الى صواب او خطأ الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقى خرجت المركبات
الانشائية كالامر والنهى والاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب
والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد
يعبر بذلك عن الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد اريد تفضلك

القياس به

فيه به

دائم

واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك
مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما
من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح
ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين ساير التراكيب
ويعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن و
القياس قول مولف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فالقول جنس
القياس ان كان مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهنى وهو يقال على
المسموع والذهنى بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية
الواحدة اللازمة عنها لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل
وفيه نظر لان القضية الواحدة من حيث هى واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره
فانا ما لم نقل مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم
فى الذهن لها عكس وسياتى بيان ان الحكم التصديقى لا يلزم من اقل من مقدمتين
لكن المناقشة فى ذلك لا يجدى نفعا فى العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم
اذا كان المراد باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات
لئلا يكون التعريف دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا
سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان
لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر وهو ان
كل انسان حيوان ولو اشترط كونهما مسلمتين فى نفس الامر لما كان الحد جامعا
لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من اللزوم اعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقى الاشكال
ويراد به اللزوم الاضطرارى اى الذى لا يكون لخصوصية المادة وفرق بين
كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله لذاته
عن امرين على ما نص عليه فى التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذا اتفق

الاطرادى

صدق ما يتوهم انه نتيجة لخصوصية المادة صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا
كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق
لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس وبعض
الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك للمادة الصادقة لكونها
كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد ليجمعوا
في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما
كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما
التفت الذهن الى ما تقتضيه بعض تلك المواد لخصوصيته لا للصورة المقترنة
على ما بين في المثالين وثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها
الا بمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم
متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا باضمار مقدمة
اخرى وهي ان كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس
بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالذات الا انه
باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض واحترز بقوله آخر عن صدق
احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحد منهما ليس
قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به ما هو بالنسبة
مخصوصة الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا كان
قولنا لا شيء من ج ب وبعض ب آ منتجا في اول الاشكال لبعض آ ليس ج مع حكمنا
بعقمه فيه بل انما يكون قياسا ما استلزم قولا بوضع اولا ثم يقاس به اجزاء القياس
وبهذا يتمايز الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان آ ب فج د لكن
آ ب اعترفتم انه قياس وهو ينتج فج د وليس ذلك قولا آخر بل هو داخل وكذا كل
قياس استثنائي قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه
حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلاحية التصديق والتكذيب فليست النتيجة

من حيث هي قضية جزء من القياس فلا انتقاض بها والقضية التي هي ابسط القضايا
هي الحملية لانحلالها عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين
كما في الشرطيات وهي قضية يحكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس مثل
قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم به
يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه
ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا كان عديم الفائدة لكونه حمل الشيء على
نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق على احدهما انه الآخر لكن لا بد من
الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فيكون معناه ان الشيء الذي يقال له انسان فهو
بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه بالشيء قد يكون هو الموضوع
كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا
مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك
مضافان اليه وسميت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز
وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحد منهما عن كونها
قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم تسمى شرطية متصلة وهذه التسمية
اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة
بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن به حرف
الشرط من جزئيها كان وكلما واذ ما وحيثما وامثالها يسمى المقدم وما قرن به
حرف الجزاء وهو الفاء يسمى التالي وان اردنا ان نجعل منها اي من الشرطية المتصلة
قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي كقولنا
لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالي لنقيض
المقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة لانه اذا وجد الملزوم
فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع
والا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية

متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين او شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف الاخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات يكون تارة حال كونه جزءا من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والا لم يحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال بين نقيض الجزئين او استثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال فاستثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدمة الاستثنائية او الشرطية بان يقال لكنه كذا دايما وفي جميع الاحوال او ليس كذا دايما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغاير الحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه كقولنا لكنه ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاوها اكثر من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير نهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط

كقولنا

كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر فيسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا امتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز فلكذب الاخص مع صدق الاعم واما لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا امتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما الجواز فلصدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرف الثبوت والانتفاء فيسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احديهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الاجتماع بين جميع اجزائها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المصنف جاز تركبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو بين اي جزئين كان امتنع تركبها من ثلثة اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الاخرين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم شرحها وان اريد ان يجعل منها اي من الحقيقية قياسا يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا لكنه زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقي كقولنا ليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض ما يتفق

اي النوع والفصل الخاص والعرض العام

[illegible]

[illegible]

اى او يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقى
كقولنا هو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد
كقولنا لكنه ليس بجنس فيبقى منفصلة فى الباقى كقولنا فهو اما نوع او فصل او خاصة
او عرض عام وقد يتركب منفصلة من متصلتين كقولهم كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود وقد يتركب منهما منفصلة
كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا
كانت الشمس غاربة فالليل موجود والتصرفات اى فى تركيب كل من المتصلة
والمنفصلة من قضيتين كثيرة وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين
او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة
فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى بالطبع كما هو فى
الوضع لجواز كون التالى اعم من المقدم او استلزام المقدم اياه دون العكس كان فى
طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى طبع التالى ان يكون لازما عاما او
مساويا وكذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة فى المتصلات الى قسمين اذ
المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب
من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام
المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت
تضاعفت اقسامها ولو اعتبر فى التقسيم السلب والايجاب والجزئية والكلية والعدول
والتحصيل وغيرها انجرت الاقسام لا الى نهاية وامثلتها لا تخفى على الفطن كما قال
ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون
اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح
باللزوم او العناد فيقول طلوع الشمس يلزمه وجود النهار او يعاند الليل
فكان الشرطيات محرفة عن الحمليات اى كل شرطية فى تقدير حملية حذف
منها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتها وموضوعها ولانه

ان كان ـه

لا يمتنع

لا يتغير بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل خبريتها الاحوال الخارجة مصنفه لا منوعة لانه يجب الحمليه
جعلت الحملية والشرطيتان اصنافا لا انواعا الضابط الثانى فى حصر القضايا
واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فشرع اولا فى الشرطية وقال موازين الشرطية
اذا قيل فيها اذا كان او اما واما فيصلح ان يكون اى الحكم باللزوم والعناد
دائما اى فى جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او فى بعض الاوقات
حتى يكون محصورا جزئيا فيعين اى ذلك الحكم انه فى ذلك الوقت او فى بعضها والا
يكون مهملا مغلطا وفى الحملية اذا قيل الانسان حيوان فيتعين ان كل واحد
من الانسان كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق
اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا يقتضى التخصيص
والا لما كان الكل انسانا بل هى صالحة لهما فليعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير
مستغرق حتى لا يكون اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غنى عن الشرح فالقضية التى
موضوعها شاخص اى جزئى نسميها شاخصة اى جزئية كقولك زيد كاتب
والتى موضوعها شامل اى كلى وعين فيها الحكم على كل واحد اى المحصورة
الكلية هى كقولنا كل انسان حيوان او لا شئ من الناس بحجر فى السلب اى
السلب الكلى فان لكل قضية ايجابا او سلبا اى اثباتا ونفيا وفيما يتخصص
بالبعض اى والحكم فى الموضوع الشامل الذى يتخصص ببعض افراده اى
المحصورة الجزئية هى كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال
سورا مثل كل وبعض اى فى الايجاب الكلى والجزئى وغيرهما نحو لا شئ ولا
واحد فى السلب الكلى وليس كل وليس بعض وبعض ليس فى السلب الجزئى و
الفرق بين هذه الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن
كل الافراد وبالالتزام عن بعضها والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل
للسلب الكلى كقولنا ليس بعض الناس حجرا اى لا شئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب
وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلى ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان

كان ـه

فليعين

هو ليس بانسان والمراد حمل اللا انسان على بعض الحيوان والقضية المسورة اى
ويسمى القضية المسورة محصورة وهى اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة
فالمحصورات اربع والحاصرة الكلية اى المحصورة الكلية موجبة كانت او
سالبة سميناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتى اى
وسميتا التى عين فيها الحكم على البعض اى المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة
مهملة بعضية لما فى البعض من الاهمال وفى المهملة البعضية الشرطية نقول
قد يكون اذا كان اى اذا كان اب فج د مثلا او اما اى قد يكون اما اب او ج د
والبعض فيه اهمال ايضا فان البعض الشى كثيرة فلنجعل لذلك البحث فى القياسات
اسما خاصا وليكن مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول
عنها الاهمال المغلط ولا انتفع بالقضية البعضية الا فى بعض مواضع العكس
والنقيض اى ننتفع بالمحصورة الجزئية فى بعض مسايل التناقض والعكس
لا فى العلوم فانه لا ننتفع فيها الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا فى
الشرطيات اى يجب ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تحرزا عن الاهمال
المغلط كما نقول قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق فليتعين ذلك الحال وليجعل
مستغرقة فيقال كلما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب او سباحة فهو غريق
وكون طبيعة البعض اى بعض الاحوال مهملة لا ننكر لكثرة احوال الشى والحاصل
ان بعض احوال المقدم فى الشرطية كبعض افراد الموضوع فى الحملية وكما ان هذا
مهمل مغلط يجب جعله كليا ليؤمن الغلط وينتفع به فى العلوم فكذلك ذاك واعلم انه
ليس المراد من المتصلة الكلية اللزومية ان التالى لازم للمقدم فى الموجبة او لا لازم له فى
السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التى يمكن وضعها مع وضع المقدم
ككون الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة
عبارة عن متصلات متعددة اذ كان كل منها مستقلا بالتاثير فى الاستلزام ولان
المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير يصدق التالى فى الموجبة او لم يصدق فى السالبة

والالصارت

والالصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالى فى الموجبة
ولا لزومه فى السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هى من غير ان يكون للاوضاع
اثر فى ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا فى كل زمان وعلى كل
تقدير من التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا التى يمكن فرضها
لا التى يفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدمه فان التالى مع فرض ان لا يكون لازما
للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن مثل لزوم الفردية للثلثة على تقدير انقسام
الثلثة بمتساويين واما الجزئية فهى التى لا يكون لزوم التالى ولا لزومه
متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه المنفصلة ونظير كل
ما ذكرنا بجعله الجزئية كلية باخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان
يتصور معنى المتصلة الكلية والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات التى
اوردها المتاخرون واذا بحثت عن العلوم اى الحقيقية التى هى المقاصد
الاصلية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشى مهملا دون ان
يعين ذلك البعض فاذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية الا محيطة فان
الشواخص اى القضايا الشخصية لا يطلب حالها فى العلوم اى الحقيقية
اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة وحينئذ يصير احكام القضايا اقل و
اضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار
وانحصار النظر فى الاحكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية
حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق
والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط
المحمول بالموضوع وصار التركيب منها محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه
ان الموضوع والمحمول يجرى من الحملية مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند
وجودهما والنسبة بينهما يجرى مجرى الهيئة الاجتماعية التى هى الجزء الصورى
ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال من حقها الى آخره واللفظ الدال على تلك النسبة

وسميت

المنفصلة

كلفظ هو ويكون ونحوهما يسمى الرابطة وقد تحذف اى الرابطة حذفا لا فى المفهوم
اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل فى اللفظ وذلك فى بعض اللغات كما فى
العربية وانما قال فى البعض لانها لا تحذف فى البعض كما فى الفارسية الاصلية اذ
لا تحذف فيها لفظة است من قولهم زيد دبير است وتورد بدلها اى بدل
الرابطة هيئة ما مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام فى الموضوع دون
المحمول كقولنا الانسان حيوان فان هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبرى
الا ترى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول
خبريا كما يقال فى العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة
والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا
لاحتمال كونه صفة له ولا يفهم كونه خبرا منه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد
هو الكاتب وقد تورد اى الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط
الذى تضمنه لفظة كاتب الذى هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله
ومجموعهما محمول يحتاج الى ارتباط آخر بالمبتدا وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو
ولمغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن فى المحمول اذا كان مشتقا او كلمة
يعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم والسالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة
وفى العربية ينبغى ان يكون السلب اى حرفه متقدما على الرابطة ليقطعها
كقولهم زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة اى كما ارتبط
المحمول بها فصار اى السلب جزءا احد جزئيها اى احد جزئى القضية وهو
المحمول فالربط الايجابى بعد باق كما يقال فى العربية زيد هو لا كاتب فان
الربط اى الايجابى باق وقد صير اى الربط السلب جزءا المحمول فان من شانه
ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللا كاتب وهو المحمول والقضية موجبة
تسمى معدولة اى موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة
السلب نظرا الى وجود السلب فيه وفى غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة

وتأخرها فى السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من المتقدم والمتأخر بحسب
اللغات الا ترى ان تقدم السلب على المحمول بالفارسية يقتضى العدول
كقولنا زيد نا دبير ست وتاخيره عنه يقتضى السلب كقولنا زيد دبير نيست
مع تقديم السلب على الرابطة فى الصورتين فالمعتبر فى العدول ان يرتبط السلب
بالمحمول بحيث يصير جزءا منه سواء كان متقدما على الرابطة كما فى الفارسية او متاخرا
عنها كما فى العربية بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان جزء الموضوع
او المحمول فهى الموجبة الا ان الاول يكون موجبة معدولة الموضوع والثانى موجبة
معدولة المحمول الا ان يكون السلب قاطعا له اى للرابطة فانها حينئذ
تكون سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات
باللازوجية فيكون موجبة لكنها معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظى بين
الموجبة المعدولة نحو زيد هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس
هو بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير و لا
فى العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان نضع ان حرف السلب اذا تأخر عن
الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فان القضية موجبة معدولة صادقة كان
او كاذبة واما الفرق المعنوى بين ثبوت العدم فى الموجبة المعدولة وبين عدم
الثبوت فى السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم
اعنى بين لزوم القضية السالبة للمقدم فى المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم
القضية الموجبة له فى المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة
قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا فى الخارج واما فى الذهن فلا بد وان يكون ثابتا
فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون متصورا واما موضوعها سواء كانت موجبة او
سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت فى الذهن لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا
واما فى الخارج فان كان الحكم بالايجاب فى الخارج يقتضى وجود الموضوع فى
الخارج فان ثبوت الشئ للشئ فى الخارج فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول

في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه وكانه قيل زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا بخلاف قولنا العنقاء في الاعيان لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدقان والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه ليس لا يكون الا على ثابت عيني كما قلنا في السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى في الدقيقة [?] الاشراقية التي في الضابط السادس والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفي اكثر النسخ اذا تكثرت السلوب فيها والربط اللزومي او العنادي باق كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة لانك اثبت اللزوم والعناد بين السالبتين فلبقاء الربط اللزومي و العنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من غير اعتبار حال الخر [?] اي كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول المجعول جزء المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب قد تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس

بعض

بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح واذا قيل ليس لا شيء من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون البعض كاتبا لان قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس و دخول ليس على لا شيء يسلب السلب الكلي وحينئذ يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الآخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي وكان متعينا من غير تعرض بحال البعض الباقي ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب فعلى هذا يكون ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابها باثبات اللزوم والعناد لا يكون طرفيها موجبا الضابط الثالث في جهات القضايا وتحقيق الموجبة الكلية في الجهات بتخليص مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا مواد الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من النساخ والصحيح هكذا مواد الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى الواجب او ضروري العدم ويسمى الممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان حجر والثالث كقولك الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود ونسبة الحجر اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت النسبة او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما

ضرورية الوجود اولا والثانى اما ضرورية العدم اولا وهو واضح واما الجهة
فهى ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها اولم يتلفظ
طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان اولم تطابق كقولنا هو كاتب
بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع
عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان
مادة القضية هى النسبة فى نفس الامر وليس فى نفس الامر ما بيننا والوجوب
والامكان الخاص بل لا بد وان يكون الا احدهما فيكون الامكان العام جهة
لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع
وهذا اى وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص
او بالامكان العامى لكونه منسوبا الى العامة غير ما نحن فيه وهو المسمى بالامكان
الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصى لانتسابه الى الخاصة وهم
اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون
ضرورى العدم بهذا الاعتبار اى باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن
بالامكان الخاص اما ضرورى الوجود او ضرورى العدم وما يتوقف وجوبه و
امتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن
فى نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب
وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته فى حالتى وجوده وعدمه ممكن يريد ان
يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب
او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته
والا لوجب ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة
ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتى ولهذا
يصدق على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب لغيره وحال عدمه انه
ممكن لذاته ممتنع لغيره وظهر من هذا ان لفظ قسيمى الممكن الخاص وهو الواجب

والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال فلا يصدق الممكن على شىء منهما بحال وشرط
وانما قلنا لفظ قسيمى الممكن لان قسيميه وهما الواجب والممتنع لذاتهما لا يصدقان
عليه اصلا بخلاف لفظى الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا
ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسيمين ايضا لا يصدق على الممكن
كالقسيمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان على
الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل
ج ب ليس معناه الا ان كل واحد واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا
قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الجيم معنى عام اى كلى والا امتنع دخول لفظة
كل عليه ثم تعرضت للشواخص التى تحته اى للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلى
بقولك كل واحد واحد اذ ليس معناه اى معنى كل ج ب جميع الجيم اى الكل
المجموعى لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول كل انسان يسعه دار
واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس تسعهم دار واحدة ولا كلى الجيم
اعنى الجيم الكلى لما علمت انه عام ونوع لا يقع كل واحد من جزئيات ج موقعه
ولا الكلية اى كل مفهوم ج اذ يحمل على كل واحد ما ليس كل مفهوم الشىء ولازم
واحد ونحوه وانما لم نتعرض لهما كما تعرض غيره لان كل ج يحتمل الكل المجموعى
دون كلى الجيم وكلية مفهومه فتعرض لنفى ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض
له فى غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعنى ج من حيث هو ج بل
الذات الموصوفة بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا ما صح ان المتحرك قد يسكن
وصحته لعدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما امكن ان يسكن البتة
لامتناع اجتماع الحركة والسكون فى شىء ولا الا من حيث هو ج والا لما صدق
كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يؤخذ مع استواء النسبة الى شرط من حيث هو
ج وشرط لا من حيث هو ج والى هذين اشار بقوله واذا رايت فى القضايا مثل
قولك كل نائم يجوز ان يستيقظ مثلا دريت ان مقتضى قولنا كل نائم ليس

النايم من حيث هو نايم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف بانه يقظان بل
الشخص الموصوف بانه نايم هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا
اذا قلت كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من
هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه بل الشخص الموصوف بانه اب اي بل
معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك
بالضرورة متغير لكن ان تعلم ان كل واحد واحد مما وصف بانه متحرك ليس بضروري
له لذاته ان يتغير بل لاجل كونه متحركا فضرورته متوقفة على شرط يعني الحركة
فيكون اي تغير كل واحد واحد ممكنا في نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن
في نفسه ولا نعني بالضرورة التي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فحسب
واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني به ايضا ما هو
ج في الاعيان والا لما صدق قولنا كل خلاء بعد ولا ما هو ج في الزمن فقط دون الخارج
والا لما صدق كل انسان حيوان بل نأخذ على ما يعم الموصوف في احد الوجودين
من الخارجي والذهني ولا ما هو ج دائما والا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ج
لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا نشترط الدوام واللادوام فيه ولا ما
حقيقته ج لصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته ج لصدق كل جسم منقسم ولا ما هو
ج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة والامكان انسان على ما هو مصطلح الفارابي
بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس اي على فانه المصطلح عليه في مباحث
صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول مخالف للعرف
والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان والحاصل
ان معنى كل ج ب ان كل واحد واحد من افراد ج الشخصية وغيرها وبالجملة ما
يوصف في الزمن انه ج بالفعل مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان
موجودا في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دائما او غير دائم وكان حقيقته
ج او صفته ج فانه ب من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما يعم الوقت والمقيد

وما يليهما

وما يليهما فهذه شرايط الموضوع والمحمول وفيها فوايد كثيرة يتعلق بنتايج الاقيسة
وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا تعد ولا تحصى كما يظهر لمن تامل في منطق
المتاخرين من الاشكالات التي اوردها على المتقدمين فان مرجع اكثرها
الاخلال بتلك الشرايط على ما يتضح لمن تامل فيه حق التامل ان شاء الله العزيز
وانما اشترطت هذه الشرايط ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص ببعضها
على ما اتضح من الامثلة ولانه لما انتج القياس اه الا ان المعنى ما ذكرنا دون ما نفيناه
الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج ب كل ب آ ومعناه ان كل واحد واحد مما هو
موصوف بالفعل ب هو آ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد
ب الموصوفة به بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعي فانه لا يتعدى
الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق زيد انسان وكل انسان اي جميع الاناسي
لا تسعهم دار واحدة ولا يصدق زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى
غير ما نفيناه لا ينتج والعلة في الكل عدم تكرر الاوسط على ما يظهر بالتامل
لمن وفق له حكمة اشراقية في بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية و
تقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب
وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اي
الامكان والامتناع اجزاء المحمولات حتى يصير القضية على جميع الاحوال ضرورية
كما تقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا
او ممتنع ان يكون حجرا فهذه هي الضرورية البتاتة اي فهذه القضية هي
الضرورية البتاتة اي الجازمة القاطعة من البت هو القطع وفي اكثر النسخ فهذه
هي الضرورة البتاتة اي فهذه الضرورة هي الضرورة البتاتة وهي الضرورة
التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم
بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعملة في العلوم وان كانت
مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب

فيها الضرورية لا غير فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء او امتناعه فهو جزء
مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولهذا يرتبط الامكان
والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما تقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب
او يمتنع ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء المحمول بل المطلوب ولا يمكننا
ان نحكم حكما جازما بتة اي حتى في مثال ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا انا نعلم
انه بالضرورة كذا كما في المثال المذكور نقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب
او بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا نورد من القضايا الا البتاتة حتى
اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد اي من الافراد الشخصية وقتا ما كالتنفس
صح ان يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما وكون الانسان ضروري
التنفس وقتا ما امر يلزمه ابدا وكونه ضروري اللاتنفس وقتا ما غير
ذلك الوقت اي الذي فيه التنفس ضروري ايضا امر يلزمه ابدا اي في الوجود الخارجي
وهذا زايد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية
الوقوع وقتا ما والغرض ان الامكان للممكن ضروري سواء كان الممكن ضروري
الوقوع او اللاوقوع في وقت كالتنفس واللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت
القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان
او نعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان نقول كل
انسان بتة هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا كل انسان صح
حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيرها اي وفي غير المذكور الذي هو القضية
الضرورية والمراد ان في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لابد من ادراج
الجهة في المحمول للامن من الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن
ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولكنا لا نتعرض للسلب بعد
تعرضنا للجهات اي من جعلها اجزاء للمحمولات فان السلب التام اي الحقيقي الصادق
هو الضروري اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل اي

السلب

السلب الضروري تحت الايجاب اي الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا
بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا نتعرض للسلب
فيه لان سالبه ينقلب الى موجبه لكون سلبه غير تام وهو موجبه يدخل تحت الايجاب
الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرنا وعلى هذا فيستغني عن التعرض لقولنا الانسان
ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية
ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية ابدا وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب
انما يكون قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي
سواء عبر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي
او نفيه فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض
لا وجود له في الذهن وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من
الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال
اما النفي والاثبات في العقل احكام ذهنية حالها شيء آخر وهو خلو بعض
الاشياء عنهما والمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت بل هو في
نفسه اما منتف او ثابت ولهذا اي ولهذا البحث تتمة نذكرها والقضية
اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة ولكثرة فيها
الخبط يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فلنحذف مهملة الجهات
جمع حذرا من الخبط والغلط كما قد حذفت مهملة كمية الموضوع يعني المهملة القسيمة
للمحصورة لذلك ايضا الضابط الرابع في التناقض وحده هو ان التناقض
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف كالجنس العالي لانه
قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف
غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد
ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق
للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وبالزمان

نحو زيد صائم اى في هذا اليوم زيد ليس بصائم اى في يوم آخر و بالمكان نحو زيد جالس
اى في الدار زيد ليس بجالس اى في السوق و بالاضافة نحو زيد اب اى لعمرو زيد
ليس ابا اى لخالد و بالقوة او الفعل نحو الخمر مسكرة اى بالقوة الخمر ليس بمسكر
اى بالفعل و بالجزو و الكل نحو الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى سنه
فهذه ثمانية شروط تشترط اتحاد القضيتين فيها لستنا قطعا لامكان صدقهما
وكذبهما عند اختلافهما فى شئ منها على ما تبين من الامثلة ولا يخفى ان وحدة
الشرط والجزء والكل مندرجة فى وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية
وهى الزمان والمكان والفعل والقوة فى وحدة المحمول وذكر الفارابى فى بعض
تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد فى النسبة الحكمية
لان انتساب احد الشيئين المعينين الى الآخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه
الى غيره واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة
الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما
بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بلا حيوان
وكقولنا كل انسان حجر ولا شئ من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغنى
عن قولهم بحيث يقتضى لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا
بقولهم بحيث يقتضى لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة من المختلفتين
بالسلب والايجاب الصادقتين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب
والكاذبتين نحو كل انسان كاتب لا شئ من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته
عن المختلفتين بالسلب والايجاب اذا لزم عن صدق احديهما كذب الاخرى
لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثانى كذب الاول
لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله
لا غير اما الاول فلاختلافهما فى الموضوع واما الثالثة فلاختلافهما فى المحمول واما
الثانية فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما

بالايجاب

بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب وفيه دقة وعلى
هذا يتحقق التناقض بين المختلفتين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال
ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لاستلزامه الاتحاد فى النسبة الحكمية ان لا
يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب
والسلب لا غير فينبغى اى فى كون الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير ان يكون
المحمول والموضوع والشرط والنسب يعنى الشروط الخمسة الباقية والجهات
فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف بينهما بغير الايجاب والسلب وفى القضايا
المحيطة اى الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما بالكمية على ما هو
المشهور بل نسلب ما اوجبناه بعينه اى بل الواجب ان نسلب ما اوجبناه بعينه
كقولنا فى القضية البتاتة وهى القضية التى جعلت الجهة فيها جزء المحمول
والضرورة جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهما نا
نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بهما نا وهكذا فى غيره
اى وهكذا يفعل فى غير هذه القضية من القضايا بان نسلب ما اوجبت من الحكم
وهو ان تدخل حرف السلب عليها لا غير من تغيير جهة وكمية ونحوهما فان نقيض
كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا
لا شئ اى من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شئ اى من الانسان بحجر وقد
سلبنا ما اوجبنا بعينه فى القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق فى
الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ومن سلب
الاستغراق فى السلب تيقن الايجاب فى البعض وجواز سلب البعض
وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لا شئ فلا حاجة الى
الاعادة والقضية التى خصصت بالبعض اى المحصورة الجزئية لم يكن لها
من البعض نقيض اى ليس لها نقيض من جنسها لقولك بعض الحيوان انسان
ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز

ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين
واحدا ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا عينا
البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق اي من صيرورتها
محيطة وذات نقيض من جنسها ولعله اي ولعل التناقض لا يحتاج الى نعت المشائين
اي في تكثير القضايا وتعيين لازم نقيض كل منها واذا حفظت هذا وهو ان نقيض
كل قضية ان تدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلات تم على
ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع عليها الضابط
الخامس في العكس يعني العكس المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس
النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالها ولا يجوز اشتراط بقاء
الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته فان الصدق اللازم
عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق
فان قولنا كل انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر حيوان م
بقاء الكذب يخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف
بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل بقاء الكذب من
بعض الكتب من غير تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا
في الاصل او مفروضا وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل
العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء
الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا
فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت
العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة
فهي منعكسة وان لم يستلزمها لم تكن منعكسة ولو صدقت معها في بعض المواد
ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان

عكسها

عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم وتعلم انك اذا قلت كل
انسان حيوان لا يمكن ان تقول كل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها
اخص من محمولها المراد ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكر او جزئية نحو بعض
الانسان حيوان لا تنعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع
حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل انسان حيوان لكنها تنعكس جزئية اذ
لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق
عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله ولكن لا
اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان وليكن
ج مثلا واذا كان شيء من فلان بهمانا اي من الموضوع محمولا كان كما اذا كان شيء
من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من
الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كل ما صدق عليه
كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض
الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء
من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي انه
المحمول يوصف بانه فلان اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء
من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا
في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان
الجيم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان اي بالموضوع
والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول
او بعضه فالاقسام اربعة ولهذا كرر قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم
موصوف بهما كما قررنا وتقريره بوجه احسن ان الموجبة كلية كانت او جزئية
لا تنعكس كلية للاحتمال المذكور ولكن تنعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد اي
في الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهمان فاذا كان شيء من فلان

بهمانا كان اى المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان الاصل
كليا او جزئيا فلا بد من ان يكون شئ مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان
كان اى المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه سواء كان العكس كليا او جزئيا
وكونه احسن لكون التاويل فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور هو تصرف ما
فى الموضوع والمحمول بالفرض والتسمية ليتضح به الغرض لا على وجه قياس
يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان عكس
الموجبة بالافتراض المبنى على الشكل الثالث المبنى على انعكاس الموجبة وسيانى
زيادة كلام عليه فى الفصل الثالث من المغالطات **واذا قلنا بالضرورة كل انسان**
هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان
ولا يخفى ان هذا اعنى جعله عكس الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على
اصطلاح اذ لا قضية عنده الا البتاتة لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور
لا على مذهب المشائين فانها لا تنعكس ضرورية عندهم لجواز كون المحمول ضروريا
للموضوع كقولنا كل انسان كاتب والموضوع غير ضرورى للمحمول كقولنا كل
انسان كاتب لانه بالامكان لا بالضرورة **وكذا غير الامكان من الجهات** كالامتناع
والوجوب **ينقل مع المحمول** كقولنا بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا
او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان لتصير القضايا كلها ضرورية بتاتة ويومن
من الغلط الواقع من تكثر القضايا واشتباه البعض بالبعض **فعكس**
الضرورية البتاتة الموجبة الضرورية بتاتة موجبة مع اية جهة كانت
بالطريق الذى مر واليه اشار بقوله **فالمحيطة والجزئية** البتاتتين
فان سياق الكلام يقتضى هذا وان كان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده
فى جميع الفعليات **انعكاسها على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا**
اى انعكاسا جزئيا **واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر فلا شئ**
من الحجر بانسان بالضرورة المعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها

سالبة

كل كاتب انسان

ليس ج

سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو لا شئ من الحجر بانسان
بالضرورة ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
فى السلب تيقن الايجاب فى البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى
هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل
يكذبان اما الاصل فلصدق بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر
انسان واليه الاشارة بقوله **والا ان وجد من موضوعات احدهما** اى موصوفات
احد من الانسان والحجر **ما يوصف بالآخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما**
اى كذب احد من الاصل والعكس **بل كذب كلاهما** كما مر وقد طعن بعض
الاكابر الافاضل من المتاخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو
ان بعض ج على ذلك التقدير اعنى تقدير فرض وقوع الممكن هو ب
وهو لا يناقض لا شئ من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق انه ليس بقادح
لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من فرض وقوع الممكن
اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب ولان امكان
اتصاف شئ مما يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك الشئ من جملة ما
يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه مع فرض الاتصاف بصفة ج
بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه فى نفس الامر قبل الفرض كان
من جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا
له بل ربما يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها
واذا امتنع ان يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالامكان فيصدق لا
شئ من ب ج بالضرورة وهو المطلوب وبعبارة اخرى لو كانت ذات
ب لا يمتنع ان يتصف بج وفرضت متصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه
ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات ب هذا خلف فان قيل الفرض
محال لانه يدخل فى جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو ادخل

[illegible]

شيئاً ما يمتنع ان متصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر
الكلي وهو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة قد يتناول مع عدم الفرض لكل ما عدا
الممتنع وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان العرف
تقتضي ان يحكم على ما بالفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة
اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها واقتصر الطاعن
في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة
فلا شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض
بعض ج ب كذلك وهو يناقض الاصل لانك قد عرفت ان الدوام في الكليات
لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه ضروريا
فاعرفه والضرورية البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو
احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان
فان كان معها سلب اي في المحمول على ما مثل به ينقل ايضا اي كما نقل الامكان
وذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه كذلك
وكذا ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا لما ذكر فان العكس جعل الموضوع
ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان هو ممكن
ان لا يكون كاتبا فهي بتاتة موجبة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن
ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد تخبط فيه اي في عكس الضرورية الموجبة
كثير من المشائين يعني لذهابهم الى انها لا تنعكس ضرورية لما اشرنا اليه وفي
مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية اذا عينت ذلك
البعض اي من الحيوان الذي ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كلية
كقولنا لا شيء من الفرس بانسان انعكس الى ما قلنا يعني الى لا شيء من الانسان
بفرس وهو المطلوب او نجعل السلب جزء المحمول فنقول بعض الحيوان
هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح

والا اي وان لم تجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة لا تنعكس كما ذهب اليه المشاؤن
لصحة قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم صحة قولنا بعض
الانسان ليس حيوانا بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا و
قولك لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان تعكسه دون المنقل بالكلية اي دون
نقل المحمول بكليته لان العكس نقل بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح وانتقض
نقضا على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم اطراده لتخلف العكس عنها
حينئذ فلا تقول لا شيء من الملك على السرير لظهور بطلانه بل لا شيء مما على
الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها اذ هي جزء من المحمول ههنا مع وجوب
نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الحايط في الوتد ولا شيء من الكوز
في الماء فانهما لا تنعكسان الى لا شيء من الوتد في الحايط ولا شيء من الماء في
الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذبا بل الى لا شيء مما في الوتد بحايط
ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتقض على انعكاس الموجبة الجزئية
نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالصدق وكذب عكسه وهو بعض الشاب
كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم
ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض
والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين
المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتالهين
لا لحاجتنا اليه فيما بعد اي من المسايل الآتية في هذا الكتاب الضابط
السادس في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال وصدر
الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال ومواد القياس
لا يكون اقل من قضيتين وفيه بحث وهو انه ان قيل ما الحاجة الى اقامة
البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مولف
من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان يكون القضية الواحدة

لايكون قياسا لانجاب بان الفايدة في ايراد المصنف هذا البرهان عليها ليبين
انه لا قول يثبت به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك
القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انا لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مولف
من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور
لان التكرار لا يندفع به وانما كان يندفع لو قال ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين
ولم يتعرض في البرهان لنوعي القياس بل يجاب بان الفايدة بيان ان الاصطلاح
مستند الى برهان وهو قوله فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اي على
طرفيها فهي شرطية لابد فيها من وضع اي للمقدم او رفع اي التالي بقضية اخرى
ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذ ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس
الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء
عين المقدم لكون النتيجة عين التالي المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند
استثناء نقيض التالي لكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل فالشرطية
على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول
لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله على نقيضها ولكن لا من
حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان اشتملت
على النتيجة ولفايدة اخرى وهي ان نعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين
استثنائي واقتراني وبعبارة احسن من المشهورة بان يقال القياس ان اشتملت
مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت
احسن من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
فهو الاستثنائي والا فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة والآه
بعينها او نقيضها بعينه مذكور في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان
ادوات الاتصال والانفصال تخرجهما عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب
والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما بل المعنى بذلك انهما مصرح بهما لو اسقطت

الادوات

الادوات المذكورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل القضية الواحدة على شيء من
طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدمة والنتيجة و
لظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد
من قوله وان ناسبت اي القضية الواحدة جزء المطلوب فلابد من قضية اخرى
يشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين بالآخر ويتم المقدمتان وهو
المراد من قوله فلابد مما يناسب الجزء الآخر فيكون اي ما يناسب الجزء الآخر
قضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها
مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فان في قولنا كل ج ب
وكل ب آ المنتج لكل ج آ النتيجة في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قيل
لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن
منها اليه على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لانجاب بانه لا يحصل
التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور الذهن بالملزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا
بعد العلم بحصول الملزوم فيتم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا على
ما اجيب في المشهور لان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن به وحصول
الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة
على جزئي المطلوب وهو العكس وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليهما
على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس
قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات
البسيط لا تزيد على ثنتين واليه اشار بقوله ولا قياس واحد من اكثر من قضيتين
اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله فان المطلوب ليس له الا جزآن
هما موضوع ومحمول ان كان حملية او مقدم وتال ان كان متصلة او عينهما مما يجري
مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا امكان
لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله وفي الشرطية اي

وفي القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات على
ثنتين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من
القضيتين جزا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه لم يبق
الا الاستثناء في الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية تم القياس دون الاحتياج
الى ثالثة وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات تعريض ان في الشرطية
الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى لتزيد المقدمات على ثنتين والغرض
ان في كلامه اشعار الحكم الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيط واما مقدمات المركب
فيزيد على ثنتين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم يركب النتيجة مع
اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب او يطوى وهو اما
موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى
على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا
كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المطلوب ونعمل هكذا الى ان ننتهي اليه واما مفصول
طويت فيه النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل
ج د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبينة لمقدمتي قياس
واحد والقضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا
تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف
القياس انه قول مولف من مقدمات تحرزا عن الدور وهذا هو المشهور
لكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور ولابد من
اشتراك مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى حدا اوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر
والاوسط هو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما يسمى به لانه
واسطة بين حدي المطلوب به يتبين الحكم باحدهما على الآخر وكل واحد من موضوع
المقدمة ومحمولها يسمى حدا الا ان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا
تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والمحكوم به

قوله وهو

حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب او لان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه
المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة فسمي الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر
ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي
فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الاخرين
اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة
الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا ايضا وذلك
بعد اللزوم اذ قبله يسمى مطلوبا واعلم ان كل هذا يختص بما يتركب من حمليتين
وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذا المقدم والتالي
في حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير لان الحد
الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في
الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه لزوم بديهي ولزوم ما يلزم
عن غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل وما يتبين به غيره
فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون اولا نحو كل ج ب وكل ب ا وهو القريب من
الطبع جدا ولهذا اسماه السابق الاتم لانه قياسية ضرورية والمنتجة بينة بذاتها
لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه
وهو الصغرى لانها لا تكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا
فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد
تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا او موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد
عن الطبع جدا لمخالفته الاول في المقدمتين ولهذا سماه القياس البعيد و
اهمله المعلم الاول وغيره من القدماء واليه الاشارة بقوله والمرتبة الاولى ان يقع
في محمول احديهما وموضوع الاخرى وهو باب الشكل الاول والرابع لانه ان كانت
الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع

في القرب

او موضوعهما وهو الثالث او محمولها وهو الثاني وغير الاوسط من الحدين
يسمى طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين ويحذف الاوسط ولذا كان الحد
المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق الاوسط
البعيد الذي لا تفطن لقياسيته من نفسه فحذف بخلاف الثاني والثالث
فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن لقياسيتهما قبل ان يتبين ذلك او يكاد بيان ذلك
يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قرب فانا اذا قلنا في الثاني كل
ج ب ولا شيء من ا ب فالفطرة السليمة تتفطن لان الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب
فج ليس آ واذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس لان ب هو ج وهو آ
فشيء مما هو ج هو آ فتبين بيانهما بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا صار
لهما قبول وله اطراح لا لمجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث يرتد
الى الاول بعكس واحد وهذا فقد يحتاج الى عكسين فان في ثاني الثاني وفي رابعه
وفي رابع الثالث وخامسه من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه لمجرد ذلك لعم
الحذف او الاعتبار وحيث لم يعم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه
على ما قال والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع
الثانية وهو السياق الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشرافية اعلم ان الفرق
بين السلب اذا كان في القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها
وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة على
والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح عن المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون
على ثابت بخلاف الثاني فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر النسخ عن المنفي
ولهذا يصح قولك زيد المعدوم ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يصح هو في الاعيان
لا بصير وليس معنى هذا الكلام ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع السالبة
يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون
السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج لقولنا

اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود او ذهن
دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه
ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على
معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع
غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت لان الاثبات
تقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولهذا لا يصح ان يقال المعدوم هو من حيث
هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث
له ثبوت في الذهن لجواز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف
اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل لا اثبات شيء مما يغايره عليه من تلك الجهة
اللهم الا اذا كان شيئا عدميا او مما لا قيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة
ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز
كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يأول
بما ذكرنا او يقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون
الايجاب فيستقيم ويندفع الاشكال عن كلامهم فتحصل مما ذكرنا ان المراد بوجود
الموضوع في الموجبة والسالبة شيء واحد وهو تمثله في وجود او وهم الحاكم عليه
بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول
اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات
عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء
للشيء على ثبوته في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث
ان له ثبوتا في الذهن امكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت
ويتلازمان حينئذ لكن نحن لا ناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل
من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح او المتعارف
وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المصنف ايضا

لما ذهل عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا
بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من
اشتمال المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه اذ لا اقتضاء لهذا الحمل
ثبوت الموضوع اى تمثله في وجود ما وهم لان اثبات الشي للشي فرع على ثبوته
وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان في المحصورات
دون الشخصيات لخلوها عن هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا
الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات
فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر هو حاكم على
كل واحد واحد من الموصوفات الانسانية فيهما اى في الموجبة المعدولة والسالبة
البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدين حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما
حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو للمحمول فانها لا تخلو
عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه الاشارة بقوله والسلب انما
هو للمحمولية اى للمحمول الذي هو العقد الثاني لا للانسانية التي هي العقد الاول
واذا لم تخل السالبة عن عقد الجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا
على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة
في انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا في الخارج ان حكم بثبوت
الموضوع والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما
على موضوع موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن والغرض انهما متساويتان
في اقتضاء موضوع موجود في الخارج وعدمه واذا استويا فيه فحيث تقتضي
الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا كل انسان هو غير حجر
اقتضت السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان
يكون موضوع سالبة اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك
قال فلا بد وان يكون الموصوفات بالانسانية متحققة اى في الخارج او في الذهن

حتى يصح ان يكون موصوفة بها اى بالانسانية في الخارج او في الذهن ولكن انتفاء
الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا وقد
خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجري
مجراه فلا يصح حمل اسم الشي عليه على ما سيصرح به المصنف افترقتا في الشخصيات
واستويتا في المحصورات هذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب
الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء
السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعها معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على
الكذب وهو محال فيلزم ترك احد القولين ويلزم منه اما ان السالبة المقولة على
الكل يصدق في الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا تناقضها واجيب
بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج
وحينئذ لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضتين على هذا
التقدير ونحن لا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد
باحد الوجودين كما قد علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال
غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من
موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادهما وان لم يكن اعم زال
الفرق قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بمعنيين
وهذا لا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا
فاذا زال الفرق فنجعل السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون
لنا قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة موجبة توافق السالبة في الموضوع والمحمول
على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لضرورة
بعض الانسان ليس هو ببصير الى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع
لصيرورة بعض الانسان ليس هو ببصير الى بعض اللابصير انسان وان اراد
بالموجبة موجبة كيف كانت اى سواء وافقت السالبة في الطرفين او خالفتهما فيصح

وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة

بيان ان الحكم بالمحمول في الخارج يقتضي وجود الموضوع سواء كانت القضية موجبة او سالبة فكيف انه لم يعتبر في الموضوع

ولكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة
مساوية للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكره وان قيل يحصل بان يعكس بعض
اللابصير انسان الى بعض الانسان اللابصير قلنا فاذن يزاد على المجهول
اولا من غير تطويل لا فايدة فيه والظاهر ان لفظ او الموضوع من زيغ البصر
اوطغيان القلم ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة ولان
السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء المقصود
على ما سبق فلا نحذفه والا تبقى تلك القضية قضية لانتفاء جزء منها
فنجعله جزءا للموجبة لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكره وهو قوله
كيف وقد عرفت ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري و
الممكن ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا يصير القضايا كلها موجبة كلية
ضرورية والقياس الاتم يعني الشكل الاول ضرب واحد وهو كل ج ب
بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط الشكل
الاول في الانتاج موجبية الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى
ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض من الاوسط
المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر
نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان
ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا والضروب الممكنة الانعقاد في كل
شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبية
الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية
والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى
هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين صغرى و
بقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية
نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية موجبة صغرى وسالبة

كلية

كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء
من ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض
ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة
موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية
الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفي به لاستغنائه
به عن غيره من الضروب الثلثة المنتجة للجزئيتين والسالبة الكلية ولا
يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها منحرفة
كما سبق مثلا ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فلنجعل
لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها وليكن د فقال
كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل ناطق ضاحك فينتج كل د
ضاحك ثم لا نحتاج الى ان نقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة اخرى
فنضمها الى قولنا كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه
مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان د
اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذي قلنا انه سيصح
بوهميته لا يخفى على الفطن وان كان ثمة سلب فلنجعله جزءا كما مضى فنقول
كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر
فلا نحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان
الطرف الآخر اي الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اي الاصغر بتوسط
الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول
في المقدمتين او في احديهما فتتعدى الى الاصغر اي الحكم من الاكبر اليه
بتلك الجهات مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة

فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ولا يحتاج الى تطويل كثير من المختلطات يعني على
ما ذهب اليه المشاؤن بل الضابط الاشراقية مقنع وانما سماه اشراقيا قي
اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء المشرق والشكلان
الاخران اي الشكل الثاني والثالث ذنابتان لهذا السياق اي للشكل الاول
لكونهما فرعين له لابتناء بيانهما عليه ولم نشر اليهما اشارة خفية الى طريقة المشائين
ثم نبين ما ذكر فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول الشكل الثاني شرطه اختلاف
مقدمتيه في الكيف والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب
النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين في لازم واحد
ايجابي وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب في المتعاندين وكلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر وحمل
على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا
كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على
نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا
اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية
مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا
كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة
ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب
ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس هو ا والرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض
ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى
لينتج ما يناقض الصغرى وبعكس الكبرى وبه وبالافتراض في الثالث وهو فرض في الاول

موضوع

موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب
من قياسين احدهما من الشكل الاول والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من
كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني ويمكن بيان
الرابع بالافتراض ايضا بان نفرض البعض من ج الذي ليس هو ب د فيكون
لا شيء من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء
من د ا من هذا الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك
الفرض وهو بعض ج د على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي
فنقول بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا من رابع الاول وقد طعن
في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها اذا
كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة يستدعي
صدقها وجود الموضوع وهذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فهو
ضعيف لان كل مفهوم كلي فيتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها حملا
ايجابيا سواء كانت موجودة او لم تكن ونحن لا نوجب وجود الموضوع في
الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت المحمول في الخارج اما
على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل مسبع شكل ولو لم يوجد شيء من
المسبعات ومن تحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه
ذلك او نقول ان لم يكن لج وجود يصدق لا شيء من ج ا ضرورة كذب نقيضه
وهو بعض ج ا لعدم الموضوع وحينئذ يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام
صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان لج وجود يتم برهان
الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب لازم سواء لج وجود
ام لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبية الصغرى لانها لو كانت سالبة
جاز توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما باين جنسه او سلب احد
النوعين عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا لجاز ان

يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل
الاندراج وضروبه المنتجة حينئذ ستة من الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية
مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولكنه لا يخفى
على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج
وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا ولا يلزم المطلوب في هذين الضربين
كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول مساويا
للاكبر وفي الضرب الثاني مساويا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر حتى يجب حينئذ
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر
بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب الثاني مثال الاول
قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مثال الثاني اذا بدلنا بالكبرى قولنا
ولا شيء من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا شيء من الحيوان
بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء من الضروب
الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج
وكل ب ا فبعض ج هو ا الرابع من موجبتين والكبرى جزئية
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا
الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا
السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا
بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج
ما ينافي الكبرى وبعكس الصغرى في الثلثة الاول والخامس وعكس الكبرى

وجعلها

وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه
موجبة جزئية وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا
لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة
فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما
وشروطهما الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار
اليه بقوله وههنا قاعدة وهو انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا
الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اي على موضوع الاخرى
من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الآلة بحيوان او من وجه واحد
نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس لان الفرس لا يباين الانسان من
جميع الوجوه كما باين الحيوان الآلة بل من وجه واحد وهو كونه صهالا له
فنعلم يقينا انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل
تحت الآخر ما استحال عليه اي على الموضوع الداخل تحت الآخر محموله اي
محمول الآخر لان المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء فيمتنع ان
يوصف احدهما اي احد النوعين بالآخر ايهما جعل موضوعا في النتيجة وايهما
حمل فههنا فالنتيجة ضرورية بتاتة نحو بالضرورة لا شيء من الانسان بآلة او
لا شيء من الآلة بانسان وكذا لا شيء من الصهال بانسان او لا شيء من
الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها اي وانما كان نتيجة
هاتين القضيتين ضرورية بتاتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد
الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع الآخر او لوجوب السلب في النتيجة
لوجوب سلب احد الموضوعين عن الآخر لتباينهما فما يكون في المقدمتين من
جهات او سلوب فيجعل جزءا للمحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن
الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر هو بالضرورة ممتنع
الكتابة فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فنعلم

ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضا
من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة اي وللزوم النتيجة عن المشتركين
في محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن الكتابة وممتنع الكتابة لا يشترط اتحاد
المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤن
ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف
مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافه عند المشائين بل انما يعتبر الشركة
فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة
التي هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية
ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ومخرجه
من السياق الاول اي بيانه بالشكل الاول ان هذين القولين قضيتان استحال
على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة
متباينان منتجان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان
وكذا اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في البتاتة محمول احديهما
اي ما هو محمول في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة و
في الاخرى واجب النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين
لكون القضيتين بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على
موضوع الاخرى فان وجوب النسبة ممتنع على الاولى اي على موضوع الاولى
والامكان على الاخرى اي على موضوع الاخرى ولهذا لا نصدق بالضرورة كل انسان
كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة
ضرورية بتاتة نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في البتاتة اذا
كان محمول احديهما واجب النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة و
الاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة فكان على ما قلنا
من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهو ان الانسان بالضرورة

وكل قضيتين استحال على
موضوع احديهما ما امكن على
موضوع الاخرى

ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية فلنجعل كلية كما سبق
ليصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة موجبة لصيرورة السلب جزء المحمول
بتاتة لصيرورة الجهة جزءه ولسنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم
هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا
علمنا القانون اي في جعل كل واحد من الثلثة آخر ههنا وكل مقدمتين صادقتين بناها
على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول
احديهما على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية
والاخرى سالبة او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من
كونهما محيطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع
الاخرى ومستلزمتين لتباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية
ولهذا اكتفينا به في هذا السياق وتركنا التطويل اي تطويل المشائين
على اصحابه في الضروب وهو ان المنتج منها فيه اربعة والبيان اي في بيان
انتاج الضروب والخلط اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا السياق
مخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين
مما يصح دخول احدهما في الآخر فما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على
جزئيات الآخر او امتنع ويستثني نقيض التالي وهو انه وجب على
جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات الآخر لنقيض المقدم وهو ان
موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الآخر فهذه طريقة الاشراقيين
في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث فهي المشار اليه بقوله
قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث فيه محمولين
اي المحمول الصغرى وهو الاصغر والمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا من احد
المحمولين اي من الاصغر موصوف بالمحمول الآخر اي الاكبر ضرورة مثلا ان
كون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيء من

الانسان حيوان على اى طريق كان اى تاليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان
زيد حيوان صغرى و زيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الآن الاول
ينتج ان شيأ من الحيوان انسان والثانى ان شيأ من الانسان حيوان واذا كان
هذا الشئ المعين اى الاوسط معنى عاما اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد
على ما هو فى المثال الاول فيجعل مستغرقا اى للجزئيات ليصير الصغرى والكبرى
محيطتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر
لشئ معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون
شئ من احدهما هو الآخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان
بعض من شئ موصوفا باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما
كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل و بعض الانسان ضاحك بالفعل وعين
اى ذلك البعض فيجعل مستغرقا كان هذا وهو كون الحصر لشئ معين موصوف
بالامرين حاله ويجعل السلب ايضا جزء المحمول فينتقل الى النتيجة نحو كل
انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج ان بعض الحيوان فهو غير حجر
ويكون اى بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين فى
جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب واذا كانت
المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما فى قولك
كل انسان هو لا طاير وكل انسان هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة
وهو ان شيأ ما يوصف بانه لا طاير هو لا فرس وهو ظاهر غنى عن التفسير
وان كان احدى المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان حيوان والاخرى
غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع يجوز
اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفى كلية احدى
المقدمتين فان البعض داخل فى الكل فيتيقن كون شئ واحد موصوفا
بالمحمولين ويلزم اتصاف شئ من احد المحمولين بالآخر وهو المطلوب ولا يلزم

ايضا

يلزم ايضا من كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق اى ولا ينتج هذا
الشكل كليا فان المحمولين او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذى هو الاوسط
والطرف الآخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان ومثال الثانى كل
انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالآخر نحو كل جسم
حيوان وكل حيوان ناطق بل شئ من احدهما هو الآخر نحو بعض الجسم حيوان
وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول فى المقدمتين
حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد
وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره اى ومدار
هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شئ واحد وهو الاوسط الموضوع
فى المقدمتين بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اى بيانه من الشكل الاول
هو ان تقرن القولين اى الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شئ ما وصف
بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين فبعض
موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر وهذان القولان هكذا حالهما
اى بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالآخر وقد انخدع عنا التطويلات
اى التى ذكرها المشاؤن من تكثير الضروب وبياناتها والاختلاطات الى
غير ذلك فصل فى الاقترانات الشرطية والشرطيات ايضا قد يولف
منها اقيسة اقترانية كما قد الفت من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا و
اقسامها خمسة لانها اما ان يتركب من المتصلات او المنفصلات او الحملى
والمتصل او الحملى والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو
المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل واحد من المقدمتين
او جزء غير تام من كل منهما فينعقد منه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا
فى الصغرى مقدما فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع
وان كان تاليا فيهما فهو الثانى وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك فى المتصلات

اى في الاقتراني المركب من المتصلات والشركة في جزء تام كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج
كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها
مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم
يذكر في هذا الكتاب الا المهمات وهي ما يكون كثير الاستعمال و لهذا
لم يذكر المركب ايضا من المنفصلتين ومن المنفصل والحملي ومن المنفصل
والمتصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل
و لهذا ذكره وقد شكك على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى في نفس
الامر فجاز ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه
ومثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان اللون سوادا و
بياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسط ان وقع
في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج بينا لكن النتيجة تكذب
لكذب الكبرى حينئذ وان لم يقع كالسواد الماخوذ في الصغرى على الوجه
الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن الاوسط
متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة
فليس بقادح في النتيجة اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته
فان الكاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما والشرائط والحدود يعني في
الاقترانات الحملية من غير تفاوت ولهذا اكتفى بما ذكره هناك وقد يتركب
قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى
وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او التالي و
ينعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من
الطبع ومسيس الحاجة اليه فان قياس الخلف ينحل الى هذا الاقتران
ولا من الاشكال غير الاول ولا من ضروبه غير الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث

الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والتركيب اذا كانت الشركة بينهما
في التالي والحملية كبرى كقولك كلما كان كل ج ب فكل ه د وكل د ا فيحصل
النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة
تاليف التالي والحملية كقولنا كلما كان ج ب فكل ه ا وهو ظاهر غاية
الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى
صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج لقولنا ان كان الخلاء
موجودا فهو بعد وكل بعد فهو في مادة فلو انتج لصدق ان كان الخلاء موجودا
فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب ما عرفت آنفا انا لا نسلم كذب
النتيجة بل هي صادقة بحسب الالزام فانه لا منع في المحال ان يلزم من وجوده
نفيه وليس صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء
كما عرفت **فصل** في قياس الخلف وسمي به اما لان الخلف هو الشيء
الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب
بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب
ياتي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من
متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين والآخر استثنائي
والى هذا اشار بقوله والقياس الذي يتبين فيه حقية المطلوب بابطال النقيض
هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي كقولك ان
كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة
حقة ينتج ما قلنا اى في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لا شيء
من ج ب فبعض ج ا وان شئت جعلت هذه اى هذه النتيجة وهي
بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطية
وهو بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د فيصير
كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ب

وكل ب ا ينتج ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض التالي
وهو لا شيء من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض المقدم
وهو انه لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق وفي الخلف تبين ان
كذب النتيجة ما لزم وفي اكثر النسخ ان النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة
الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون لنقيض المطلوب فيكون
نقيض النتيجة باطلا والمطلوب حقا وهو المطلوب وعلى هذا يقاس استعماله
فيما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي هو منه من شرطيتين ومن
طعن في انتاج الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بامر جعل قياس الخلف
مركبا من اقيسة استثنائية وبين ذلك من طريقين احدهما وليكن المطلوب
ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على
الصدق لصدقت نتيجتهما وهو كل ج ا لصدق صورة القياس لكن ليس كل
ج ا على انها بينة الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على الصدق ولكن
كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل
ج ب او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل
ج ب ويتبين منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه
كل ج ب او ليس كل ج ب فان كان الثاني فقد امتنع الخلو وان كان
الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وتركبه على
هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر تركبه من اقتراني واستثنائي وفي
تحليله طريق آخر وهو ان كان كل ج ب وكل ج د لصدق كل ب د على
انها مسلمة ثم نقال لكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب
الضابط السابع في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها وهو ان العلوم
الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات
يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا ليخرج

الظن

الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد
المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور
ستة اقسام الاوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات
وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس بسبب
مشاهدة القراين دون الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف هيآت تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها
والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها
بواسطة لا يعزب عنها الذهن عند تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج
لانقسامها بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط حاضر في
الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلاثة اقسام لان تصور طرفي القضية
ان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او لا
والاول الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها
لقربها منها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقف على شيء
آخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من
غير انضمام شيء آخر اليها فهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على
قاعدة الاشراق وهي ما يكون سبب الحكم فيه بعد تصور الطرفين و توسطه
احدى القوى الظاهرة او الباطنة شيئا آخر كحدس قوي من النفس كما في
الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها في الحدسيات على ايضا
قاعدة الاشراق معنى ولفظا لئلا يرد ذكرهم للمجربات والمتواترات
نقضا او قياس خفي كما في المجربات او غيرهما كما في المتواترات والى ما ذكرنا
اشار بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المفردات ثلاثة اقسام لان المعلوم منها اما ان
يكون اوليا وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها
بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال في المشهور ان الاولي هو الذي

يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته
يشمل جميع اصناف القضايا **ولا يتاتى لاحد انكاره بعد تصور الحدود**
لان الاولي هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم
بالنسبة بينهما وما يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود **كحكمك ان**
الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية وان
السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل لا نم ان حكمك ان السواد
والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقوله في التلويحات ان الشخص الواحد
في حالة واحدة لا يحل مكانين اولي يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض
نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى بعض الى
مشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة
تفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يتحصل الا بها واما بعد تحصلها فلا
يفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت
تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة
ما تفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة
ففي المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا لا على ما ادركه فانه
فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع كما
في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو
فرق دقيق به يتميز امثال هذه الاوليات من المشاهدات **او يكون مشاهدا**
بقواك الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة او كحكمك بان
لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة
كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى
باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا
على ما ذكره او غيرها كعلمنا بذواتنا وانفعال ذواتنا التي هي مدركات لنفوسنا

لا بالاتها وتختص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي
في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست
بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول
الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما يستفيد
بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي حكما كليا
لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم
للعقل بما ادرك الحس وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان
لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها غير
مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات
كل ما يشاهد لينتهض اغاليط الحس نقضا بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة
الحس الظاهر او الباطن **ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك**
المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس
مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك
على من لم يشاهد الفيل مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر
والشعور فيجوز ان يحتج عليه بها **ويكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق**
لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات
على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا
بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي ولهذا قد يتداخل بعض
اقسام الاوليات **اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار**
يقينا تامن النفس فيه عن الاتفاق اي عن الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس
خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم تستثنى نقيض
التالي لنقيض المقدم **كحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم** وانما مثل بهذا ليشعر
بان التجربيات لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا القار اسود

مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اى هذا الحكم
الحاصل بالتجربة من الاستقراء اى من الحكم الحاصل بالاستقراء الذى هو
جعل المشاهدات الجزئية مبدأ للحكم الكلى لانه غير مفيد لليقين والتجربة
تفيده لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم على
كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو
الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز وكل جسم متحيز
وهو يفيد اليقين لانه فى قوة قياس مقسم يفيده ونظمه ان يقال كل جسم
اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم
متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيده
لما يذكر فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان
بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلى بما وجد فى جزئياته
الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان
لانه ليس بناء على مشاهدة كثيرة من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة
والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما فى المثال المذكور
او كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اى النوع قد لا يفيد اليقين وانما قال
قد لا يفيده لانه قد يفيده مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما كالحكم بان
كل حيوان يحرك لذن مضغه فكه الاسفل استقراء بما شاهدت ويجوز ان
يكون حكم ما لم تشاهد كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ
فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهى قضايا يحكم بها الانسان
لكثرة الشهادات اى من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان
حدسا لا تواترا اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن
من التوافق على الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة فى
زماننا ووجود جالينوس وغيره فى ازمنة متقادمة ويشترط استواء طرفى

ذلك

ذلك الزمان وواسطته فى حصول العدد التواترى وانما ترك اشتراط كونه مستندا
الى الحس لظهوره فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او حادث
او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول
لا محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشى ممكنا فى نفسه وتامن
النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضى بوفور الشهادات لانه اذا حصل
علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات
فى مبلغ يعنى كما حصر بعض اهل الظاهر فى عدد كمن حصره فى اربعين
الذى به ينعقد الجمعة فى بعض المذاهب او ثلثمائة وثلث عشر الذى هو عدد
اهل بدر الى غير ذلك من تحكماتهم الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد بل يتغير
النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم
اخرى مع ساير القراين والشرايط فرب يقين حصل من عدد قليل و
للقراين مدخل فى هذه الاشياء كلها اى فى المتواترات والتجربيات و
الحدسيات عند الجمهور يحدس منها اى من القراين الانسان حدسا فيحكم
بسببه وانما جعل الثلاثة من اصناف الحدسيات على قاعدة الاشراق
لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث وهو الحدسيات
عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين
وحدسياتك ليست حجة على غيرك اى وحدسياتك على قاعدة الاشراق
ليشمل الثلثة كما قال فى التلويحات ويقينك التواترى والحدسى والتجربى
ليس حجة على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه
تنبيه على انه لا يجوز استعمال هذه القضايا فى القياس الذى يراد به افادة
اليقين للغير او يقصد به افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان تكون
ما حصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له
من مقدمات القياس يقين لم يحصل له نتيجة يقينية ايضا واما الثانى

فلانه لو حصل له عنها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه المعاندة
لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التي
جعلها ثلثة من مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس يركب منها
يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائي او اقتراني حملي او شرطي
ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية وهي ايضا عند الجمهور
ستة اقسام الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها الوهم الانساني
في غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات كعلمنا بان وراء العالم فضاء
لا يتناهى ام لا كحكمنا ان كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان الوهم يساعد
العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كمساعدته لعقل المنفرد بالميت
فانه لا يتحرك ولا يبطش ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز
عنه فاذا وصل الوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف منه
والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة
بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم
في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات كانكاره للنفس وللعقل وللموجود
لا في جهة لان عنده ان كل موجود في جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس
وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما احكامه فيما يحس به فصحيحة ان يشهد
له العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد ويساعد
العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا
وصل الى النتيجة رجع عما سلمه على ما مر من المثال ومثال آخر اخص بهذا
الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس
في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها وكل
ما يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل
ان يكون عقليا لقوله والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له بخلاف

الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررنا والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس
بها اما لمصلحة عامة او لرقة او حمية او لقوى وانفعالات من عادات و
شرايع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات
هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع الهيآت النظرية والعملية وقدرنا انا
خلقنا الآن دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا
هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات ولان الاولى نحو النفي والاثبات
لا يجتمعان قد يكون مشهورا اذ المعتبر في شهرتها تطابق الآراء عليها لا مطابقتها
لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا او فطريا وقد لا يكون فلهذا
قال والمشهورات ايضا قد لا تكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات ايضا
قد لا تكون فطرية وامثلته واضحة وقد يكون فطرية كحكمه ان جسما واحدا
في زمان واحد لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه
قد سبق حكمها لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك
وكليا من حيث هو مدرك العقل فمنه اي من المشهور الذي هو غير فطري ما
تبين في الحجة كحكمنا بان الجهل قبيح ومنها اي من المشهورات باطل كقولهم انصر
اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأول بان نصرة الظالم كفه عن الظلم والا لكان
حقا لا باطلا وقد يكون الاولي مشهورا ايضا من حيث عموم الاعتراف به لا من
حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان
لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي قضايا
تؤخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات
من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما قبل
ايضا عمن يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا تؤثر في النفس حالة
الورود عليها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط صادقة او كاذبة كقولك في ترغيب
الخمر انها ياقوتة سيالة وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فترغب النفس

في الاول وتنفر عن الثاني واليه اشار بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق
وفي اكثر النسخ مالا يؤثر بتصديق بل بقبض وبسط وسميت المخيلات كحكم بان
العسل مرة مهوعة وانما لم يعد في المقبولات وسميت بها لان قوله ومن القضايا
ما قيل يدل على انه الخامس عنده في هذا الكتاب المشبهات وهي قضايا
يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره وليست هي باعيانها وسنذكر
اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله العزيز وهي المراد بقوله ومنها
قضايا اي ومن القضايا قضايا مزورة مشبهة باخرى لتروج بالتزوير
وسنذكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الخامس المسلمات وهي قضايا
توخذ من الخصم ليبنى عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او
باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس
امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس المظنونات وهي قضايا
يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان
نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرهما لدخول
المسلمات في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار آخر
وفي لفظه في التلويحات ههنا تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا
اليقيني سواء كان فطريا او يبتني على فطري في قياس صحيح واما غير اليقيني
فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة
والغرض منه بعد الامتحان والتجربة افحام الخصم وتغليطه ومن المسلمات والمشهورات والتحرز عنه
جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم ودفعه
ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب السامع فيما ينفعه
من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة
في التصدقات ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب
والتنفير وتروجه الاصوات الطيبة والالحان الحسنة فصل التمثيل

وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم
العالم مولف فيكون حادثا قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى
فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت بناء على شمول معنى واحد لهما
وهو التاليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق
كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعة فحدوده
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم تقرر اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول
الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علية المشترك بطريقين احدهما
ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم هو
ان المعنى الشامل اي التاليف حيث وجد كما في البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم
اي الحدوث وكذا بالعكس اي وحيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما
متلازمان وجودا وعدما فيقترنان في محل النزاع وهو في حيز الانقطاع
عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهد هذا المحتج ومع جواز
انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل النزاع
وان قرر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا
وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور وجوده وعدم في بعض صور عدمه
ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب
لعلية المدار للدائر فالتاليف علة الحدوث نقض بالجزء الاخير من
العلة وساير الشرايط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما
على ما ذكر من التفسير مع ان شيا منها ليس علة بالاتفاق والثاني ويسمى السبر
والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين
عند متاخريهم هو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي
سموه الاصل والشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان
او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس بشيء لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا

مع كثرة اللوازم والاعراض بجواز وصف آخر هو مناط الحكم اى علته لان الترديد
غير داير بين النفى والاثبات ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف
غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم معلق بالشئ لا يطلع عليه الا بعد حين
ثم يبينون ان وراء ما نسب اليه الحكم فى الاصل اى ما عدا التاليف
آحادا بغير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد فى موضع آخر
كما يقال علة حدوث البيت ليست الامكان والا لكانت صفات البارى حادثة
ولا الجوهرية ولا الجسمية والا كان كل جوهر وجسم كذلك او ان الذى نسب اليه
الحكم اى التاليف استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر لوجود
الحدوث مع التاليف فى ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث
التاليف ولا طايل تحته اما الغاء ما نسب اليه الحكم اى الغاء كل ما سواه عن سوى الذى هو
درجة الاعتبار لا يمشى ولا يتم لان ما سواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال
كونها شرطا لعلية المشترك او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله
لبقاء احتمال ان يكون اى الحكم فى الاصل لخصوص اى لخصوص الاصل وتشخصه
ونفسه لا لمعنى يجوز ان يتعدى اى من المعانى المشتركة بينها او لمجموع الاوصاف
اى ولبقاء احتمال ان يكون الحكم فى الاصل لمجموع الاوصاف وهو احد الاحتمالات
على العلة يقينا وعند النزول عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية
او المجموع اى بعد تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم
المطلوب وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون كل واحد من قوله
اثنان اثنان ومن قوله ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر
كل له مدخل اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل
مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء الحكم هو
اثنين اثنين او ثلثة ثلثة من تلك الاوصاف دون الآحاد واذا كان كذلك
فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد وابطال دخولها فى العلية وذلك غير سهل وايضا

محتمل

محتمل انقسام ما عينوه اى التاليف الى قسمين اثيرى مثلا وعنصرى لا يلازم
اى الحكم وهو الحدوث الا احدهما وهو التاليف العنصرى ولا يوجد اى ذلك
القسم الذى يلزمه الحكم فى محل النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا اقرب من
الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك
جوز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جوز اضافته الى هذا
التاليف الخاص فمن حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق
لكونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف
وان كان خاصا كان غير الوجه المغاير السابق فلهذا قال يقرب منه ودعوى
استقلال الوصف الذى عينوه فى موضع آخر لا ينجيهم لجواز ان يكون
ذلك الوصف جزء احدى العلتين اى التى بها ينضم اقتضى الحكم اى لذلك الموضع
ايضا صفات اخرى هى اجزاء العلة ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم
وهو الحدوث وان انضم الى هذه ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء
فكان للحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما
التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعى واليه اشار
بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والنار
ومجاورة جسم حار كما سنذكره فلكون فى ذلك الموضع معه آخر اى مع التاليف
وصف آخر فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عد الاوصاف
ان التزم بعدها فى الموضع الثانى لاحتياجه الى السبر والتقسيم فى الموضع
الثانى والغاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد ما فيه
وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة
ويقيمون الحجة عليه ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز
ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لها علة اخرى غير الحركة
قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس ويثبتون بالتمثيل بعض ما

بتنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز
ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل
علة في الغايب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان المشروط في الشاهد
شرط في الغايب لجواز ان يكون لشئ عام او متشخص علل وشروط على سبيل البدل
اما العام فقد تقدم مثاله واما المتشخص فسياتي مثاله ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا
ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغايب فيقال ان كانت الدلالة
لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغايب سواء فلا حاجة الى
التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام
في اعتبار الخصوص كما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل حينئذ ثبوته
في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية المشترك او خصوصية الفرع
مانعة من علية المشترك فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان **فصل**
في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة
الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا
او اثباتا في الذهن والوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه في العين وهو
الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار فهو محترق فهذا
الخشب محترق فمساس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين
والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه اللمية بالوجهين
فان اللمية هي العلية ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط للاكبر نفسه بل
علة لوجوده في الاصغر وان كان معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
فالحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده وثبوته
للانسان وقد يكون الاوسط علة نسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون
العلة للتصديق فحسب لا له وللوجود ويسمى برهان ان لاقتصار دلالته على
انية الحكم اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية

الحكم

الحكم دون لميته معلول النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان لا انه اظهر
عندنا اي لا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل
به عليها لا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا
الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الوسط معلول النسبة التي هي مماسة النار ى
للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط
والاكبر متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك
كاتب **فصل** في بيان المطالب ولان العلم منقسم الى التصور
والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واي
او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب اما شرح الاسم
كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهو اما حد بحسب
الاسم او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب واما رسم بحسبه
باصناف المقول في جواب ما هو وتعم الحدود الحقيقية في الجواب وربما اقيمت
الرسوم مقامها توسعا واضطرارا وطلب مفهوم الشي يشملهما فلهذا قال
والمطالب منها مطلب ما ويطلب به مفهوم الشي ولانه يجوز وجود الشي
في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف الشكل
الاول من كتاب الاصول فاذا سال بما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما
المثلث المتساوي الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية
حدا بحسب الاسم واذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة
فالجواب الواحد يكون جوابا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخص او الى
شخص في وقتين وهل اما بسيط يطلب وجود الشي او لا وجوده كقولنا
الحركة موجودة ام لا ويتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السوال عن
وجود الشي يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده
وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله جاز هذا السوال واما السوال م

عن ماهية تكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة انما تطلب حقيقة
امر موجود فيتقدم علمه بوجوده وتكون بهل البسيط واما مركب تطلب
او انتفا شئ عنه
وجود شئ لشئ كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله وهل وتطلب به احد طرفي
نقيض ما قرن به يشملها لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو
المركب لان الموجود محمول في هل البسيط ورابطة في المركب كما تقال هل الحركة
موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اى باحد طرفي النقيض وهو انها
موجودة ام لا في البسيط ودائمة او لا في المركب واي ويطلب به التمييز
اى تمييز الشئ عما يشاركه في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا
اى حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم ويطلب به علة التصديق
اى الحد الاوسط المقتضى للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا
فيقال لانه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشئ
في الاعيان كقولنا لم كان المغناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب
العلمية وانما سميناها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ويرجع غيرها اليها
ولاحتياج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا يسمى ايضا بامهات المطالب
ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال عن وجوده مطلقا كذلك لا يسال
عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة في انتسابه الى غيره او في وجوده او في
الخارج او في اتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب ما بحسب الاسم على جميع المطالب
وهو واضح ومن فروعها اى فروع اصول المطالب وهي ما يستغنى بغيرها
عنها كيف الشئ وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشئ اسود او ابيض وكم
وما يقال في جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي لاجزائه عند التجرد
حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي التي لا يكون كذلك كالاعداد واين
الشئ ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه ومتى ويطلب به نسبة الشئ الى
زمانه وقد تغني عنها اى عن اين ومتى اي اذا قرن بما يطلب كما يقال في
اى

اى مكان هو او في اى زمان هو فيغني اى عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما
نحو على اى كيفية هو او على اى كمية هو والمشهور ان هل المركب
يقوم مقامهما جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى
زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض ام لا وهل طوله اربعة اذرع ام
لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان الفلاني ام لا ومن المطالب
مطلب من الشئ ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لاختصاص
من باولى العقل ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية ينزل ان
يعد في الامهات لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم
فايدتها فان ما لا كيفية له لا يسال عنه بكيف وكذا اخواتها المقالة
الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين بعض
احرف المشائين وفيه فصول الفصل الاول في المغالطات اقول قبل
الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا الكتاب انواع الغلط
بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها
وذكر امثلة منثورة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجئ ذكر انواعه
فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او
مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او مشاغبي
يشبه الجدل ولا بد فيهما من ترويج تقتضيه مشابهة اما في مادة بان يشبه
الحق او المشهور ولا يكون شئ منهما او في صورة بان يشبه ضربا منتجا و
لا يكون اياه فالمغالطة قياس تفسد مادته او صورته او هما جميعا والآخذ
به غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما
هو هو وبين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تنفع
بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر ان يغالط المغالط و
ان يمتحن بها او يعاند فموادها المشتبهات لفظا او معنى ومن المشتبهات

معنى الوهميات وهى ما يحكم به بديهة الوهم فى المعقولات الصرفة وحكمها فى المحسوسات
على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية والاولى ما يتعلق
بالتركيب المغالطى وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها يرجع الى امر
واحد هو ما قلنا وهو عدم التمييز بين الشئ وبين ما يشبهه ثم انها تنقسم الى ما
يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعانى والاول الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث
تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ
نفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره
ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجرى مجراها ويسمى
جميعا بالاشتراك اللفظى واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهى اما احوال ذاتية
داخلة فى صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف
اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصلها
كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق
الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان
لفظة هو يعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه
وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى
تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعانى
فلا بد وان يتعلق بالتاليف بين المعانى اذ الافراد لا يتصور فيه غلط لو
لم يقع فى تاليفها بنحو ما ولا يخلو من ان يتعلق بتاليف يقع بين القضايا او
بتاليف يقع فى قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسى او غير قياسى
والمتعلقة بالتاليف القياسى اما ان يقع فى القياس نفسه لا بقياسه الى
نتيجته او يقع فيه بقياسه الى نتيجته والواقعة فى نفس القياس اما ان يتعلق
بمادته او يتعلق بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعانى
فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا

كونه

كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شئ من الناطق من حيث هو
ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى و
مع حذفه يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت فى الكبرى ليصدقا
اختلف صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله
فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا الآن الاسماع الذى هو تالى الصغرى غير
والذى هو مقدم الكبرى سمعى وتقرير الباقى لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الاول
واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف
باعتبار البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة فى
القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء
القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما فى المقدمات ويسمى مصادرة
على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هى المطلوبة من ذلك القياس
ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه
لو كان بيضيا وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ المحال ما لزم
من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك
واما الواقعة فى قضايا ليست بقياس فيسمى جمع المسائل فى مسئلة كما يقال
زيد وحده كاتب فانه قضيتان لافادته ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة
بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئى القضية جميعا وذلك
يكون بوقوع احدهما فى مكان الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما
يتعلق بجزء واحد منها وينقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه
او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان
انه يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل متوهم مكلف وكمن راى انسانا
ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ التوهم والابيض بدل
الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه لكن لا على الوجه الذى ينبغى كما لو اخذ

انسانا

معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان او لا يوخذ معه ما هو منه من الشروط او
القيود كمن ياخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل.
فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية تتعلق ثلثة منها بالبسائط
هو الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي الذاتية وفي احوالهم
في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها
باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع
ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية الواحدة
وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل
فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة واما الخارجيات
فما تقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب
بزيادة او تاويل وايراد ما يحيره او يخجله من اغلاق العبارة او المبالغة في ان
المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار
وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف
للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من ليس له قدم راسخ في العلم ولا معرفة في
القوانين المغالطية المختصة بالاقيسة وكان في طبعه ميل الى الايذاء وغلب
عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا اني لم ار اهمال التنبيه عليها لكونه
اكثر استعمالا في زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم القوانين ومحبتهم
الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدون الامور الخارجة عن القياس يتصدون
بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعة انهم قهروه وسكتوه و
اذا تكلمت على القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فلنرجع
الى تتبع الفاظ الكتاب ولننسب كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر
له مثالا لكن يجب ان تعلم اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة
او المادة او بسببهما هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما ذكر

في اقسام احد من الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت
ذلك لئلا ينسب ما يرد منه الى غفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا
فنقول لانه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه اي صورته وهو ان لا يكون
من هيئة ناتجة على ما ذكرنا لكون الكبرى جزئية في الاول والثاني والصغرى
سالبة في الاول والثالث وقد عرفت انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف
او التبكيت باعتبار البرهان وغيره وما يتعلق بذلك اي بالغلط الواقع بسبب
الترتيب ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال
الانسان له شعر وكل شعر ينبت لينتج ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط
الذي هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب
سوء التاليف او لا يكون اي الاوسط متشابها فيهما اي في المقدمتين اي الاولى
والثانية اعني الصغرى والكبرى بسبب اختلافه فيهما معنى كاختلافه بالقوة
والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس
بساكت وذلك لاختلال الترتيب بسبب المعنى لا بسبب لفظ يشتبه انه من الموضوع
او المحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج
ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما يكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها
لكون وحده جزء الموضوع حينئذ واستلزامه كذبها لا غير متشابهة وهو ان
يكون جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزءا
من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان
لجاءت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذن ليس الغلط في هذا المثال
عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا له بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل لانه اخذ
معه ما ليس منه وهو قوله وحده اذ لا احتياج اليه في حمل الضاحك على الانسان
ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة
وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضحاك و[illegible]

ننتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شئ من غير الانسان ضحاك وهي لا ينتج
مع الكبرى شيئاً اذ شرط صغرى الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين
واخذت واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم انه ينتج الانسان وحده حيوان وهو
كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة
جمع المسائل في مسئلة وباعتبار القياس جعل ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق
او لا يكون الاوسط **مقولا على الكل** يعني في الكبرى لان شرطها الكلية في الشكل
الاول **كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام لينتج ان كل انسان عام وهو
خطاء قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية** اي من اهمال شرطها وهو الكلية
ولهذا عقبه بقوله **وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول على الكل**
اذ ليس كل حيوان عاما **بل هو** اي الحيوان المحمول عليه العام **مختص بالحقيقة
الذهنية فلا يتعدى** اي الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة
لان محمول الصغرى الحيوان فحسب وموضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو
كشئ واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى مخصوصاته على ما نص عليه الشيخ في الشفا
والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد
الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو
غير جنس كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان
بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه
لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما في الاشارات والتلويحات لزم ذلك وعلى
هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه
في التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف
واللام يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية وهو من باب الغلط بسبب
في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احواله العرضية ان نظرنا
الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها من باب اعتبار سوء

ابلار

الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه
بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق
الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم **او لا يكون احد الطرفين** اي الاصغر والاكبر **وان لا يكون**
في النتيجة على ما ذكر في القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم
لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة وراءه فلا يتخرق ويستنتج منه فالفلك لا يتخرق
فان موضوع الصغرى وهو الفلك المحدد ليس موضوع النتيجة وهو الفلك
مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم **وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو**
فزيد هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحدود
سوء اعتبار الحمل وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة **فاذا حفظت
ما مضى** اي من شرائط الاشكال **امنت من الغلط في هذه الاشياء** اذ الغلط
في كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى **وقد يقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة
على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيرة
في اللفظ** كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان الانسان ضحاك
فالكبرى والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى ولو قلت كل ضاحك انسان
وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضحاك بشر واحدا لكن يجب
ان تعلم ان الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس
ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان
القول اللازم من القياس ليس قولا آخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك
على ما عرف في حد القياس **او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة** كما يقال شئ
لا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشئ لا جوهر لان جزء الجوهر انما
يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا
لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي
هو جوهر مع انه ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى

من قولنا شئ كذا جوهر وهذا ليس من باب الاغاليط المادية بل من باب
وضع ما ليس بعلة علة لان لا يخفى وان كان علة فى نفس الامر لكنه لا يكون علة
فى التصديق والعلة القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذى فى النتيجة
فان كانت مع ذلك علة فى نفس الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اى
مثل النتيجة فى الظهور والخفاء كقولك العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم
حادث لتساوى النتيجة والكبرى فى الظهور والخفاء فلا يكون بعض على تقدير
تماثل النتيجة والمقدمة تبيين النتيجة بها اى بالمقدمة اولى من تبيينها بالنتيجة
وفى جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا يغلطان غاية ما فى الباب
ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا ينتج لا انه يغلط ولهذا لا يدخلان تحت
قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد على وجه الغلط و
الى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة كاذبة
تغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الزمن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا كان مشابها
للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة اى من جهة الاداة بسبب
اشتباه مصرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يجوز عودها الى
ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلمه مع
انه ليس مثل ما يعلمه او اسم ما اى او لاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازى او مستعار
او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان ينتج ان بعض المنقوش
حيوان والسبب فيه اشتباه الفرس المجازى الذى هو محمول الصغرى بالحقيقى
الذى هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا هذا غلام حسن بالسكونين لاحتمال
ان يكون مضافا اليه للغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اى او لاشتباه
اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصروفا عن المختير
بكسر الياء ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا ولهذا قال او تصريف
يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة عليه اعنى

اشتباه

اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كلا اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك
انه ليس شئ منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك بحسب التركيب
والثانى من باب الاشتراك اللفظى والثالث من باب الغلط بسبب فى احوال
اللفظ العرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب فى نفس التاليف باعتبار والرابع
من باب الاشتراك فى الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع بسبب تقدم السلوب — الغلط صح
اى على الروابط وتاخرها اى عنها وتكثرها اى وبسبب تكثر السلوب لما عرفت
من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب
السلب ايجاب وكذا الجهات اى يقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب
وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو
خطأ فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة ليس كل انسان كاتبا
مثلا دون الثانى لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب
الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة
الضرورية خطأ لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا سالبة الوجود غير السالبة
الوجودية وقس عليهما ساير الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اى الذى هو
الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اى الذى هو الممتنع وما ليس
بممكن اى بالامكان الخاص قد يكون ضرورى الوجود او العدم لصدقه على
كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اى بالامكان
الخاص فانه بعينه ممكن الكون الا ان تعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو
العام فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرف هذا
من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء اى
للمحمول والموضوع ولا يستعمل الزايد على سلب واحد وعدلت الى اللفظ
الايجابى بحسب طاقتك لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت
من هذا الغلط وفى اكثر النسخ من هذا اى من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ

لا يبلغ في التغليط فيها ولهذا قال والاسلوب مغلطة جدا اي والحال ان الاسلوب مغلطة
في الغاية وقد يقع اي الغلط بسبب السور كما يوجد البعض المسوري كقولنا
بعض الزنجي اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي
كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض من اعضائه كاسنانه مثلا و
احترز بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا قيل
انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث
هو جزء وكما يوجد كل واحد اي الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد
من الناس يشبعه رغيف خبز والجميع اي الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي
كقولنا كل الناس اي جميعهم لا يشبعه رغيف خبز كلا اي كل واحد منهما مكان
الآخر وهذا وما قبله من باب سور اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط في
جوهر اللفظ باعتبار لاشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة
وقد يقع اي الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد بناء
على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من باب الاغاليط المعنوية او بسبب
تركيب المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب وجيد
اي وفي نفس جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فتاخذ انه طبيب جيد اي في الطب
او لتفصيل مركب وهو الذي يصدق مركبا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد
اي مركبة منهما وذلك اذا اردت بالواو جمع الاجزاء فيصدق فيتوهم انك اردت
جمع الصفات فتقول انها زوج وانها فرد وهو كذب وقد عرفت انهما من
الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان
احد المتلازمين بعينه هو الآخر او ان احدهما علة الآخر ولا نعلم ان من
المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعدادي الضحك والكتابة في الانسان
لتلازمهما مع ان شيئا منهما ليس علة للآخر ولا عينه وهذه المغالطة اي اخذ
احد المتلازمين علة الآخر كثيرا ما يقع لمن لم يترسخ في العلوم فياخذ ما مع الشيء

وهو اللازم مكان ما به الشيء وهو العلة وقد يبتني على هذا اي على اخذ ما
مع الشيء مكان ما به الشيء كثير من الدور الفاسد كما يقال ان لم يكن وفي بعض
النسخ ان لم يمكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة فيتوقف كل منهما
على الآخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف
المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا مع الآخر وهو جائز واقع غير مستلزم المحال
لا توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف
الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما
على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غني عن التفسير وقد اورد عليه ان (ان التقدم ان اريد به)
التقدم بالزمان ممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد
به التقدم الذاتي فنستفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشيء علة
الآخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الآخر كون كل واحد منهما علة الآخر
وذلك هو الذي ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان
اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصور
هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل احد من العقلاء يتصور تقدم حركة
اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو
العلية فيكفي في تقرير ذلك ان يقال لو كان وجود كل منهما بالآخر لافتقر
كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء الى ذلك (مفتقر صح)
الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم وما ظن بعض اهل
العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة ينتقض
عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة
وجهته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه
وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما
على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية.

كل منهما على الآخر ويستلزم تقدم
كل واحد منهما على الآخر وأما على له

اى ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر للاستغناء من
الجانبين واما على الثانى فلتوقف الثالث فليقدم احدهما وهذا اى نفى المعية
اذا منع وقيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثانى لان توقف كل منهما على الآخر
لا ينافى المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم كل واحد مع الآخر
ضرورة كلبنتين مُتخبئتين قد يقع مثلا ان تقام كل واحد منهما مع الاخرى ضرورة
ولا يقوم احديهما الا مع قيام الاخرى لا يقدح على اقامة الحجة عليه ثم انه
اى ان هذا الدليل بعينه متوجه فى المتضايفين فى وجودهما العينى فى وجوب
تعلقهما معا ايضا والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا فى العين
والذهن وربما يستثنى هذا القايل المتضايفين عن القاعدة بان يقول
لا يتصور ان يكون شيآن كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير المتضايفين
ومن جملة المغالطة ان تثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة و
يستثنى عنها شيء كالمتضايفين يكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل
تحت القاعدة سواء دون حجة اى يستثنى عنها شيء دون حجة وهذا اى
استثناء شيء من القاعدة دون دليل هو غرضنا فى ايراد هذه المباحثة
العلمية والارشاد لا القدح وفى كثير من النسخ والارشاد للقدح ليعلم
مغلطتان فى حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطتان اللتان فيها
احديهما دعوى نفى المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الآخر وثانيتهما
استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيرهما
مما دخل تحت القاعدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيآن لكل واحد
منهما مدخل فى الآخر فلا يتصور الا مع المعية وفى اكثر النسخ مدخل فى الآخر
يتصور مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل اى فى تحقق الشيء كقيام
كل واحد من اللبنتين فى قيام الاخرى وفى اكثر النسخ وليس من شرط كل مدخل
اى كل ذى مدخل فى تحقق الشيء التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب

الصحبة

العدد ... للازم

... فاخذ انه كذلك العرضية تشعر الا الباقى
والسواد ... العام ... الخاص
... بالعرض ... ايضا ...

بالنسبة

الصحبة المدخل اى فى العلة كما متعاد ذى الضحك والكتابة فى الانسان على ما تقدم
واعلم ان هذه المغالطة وهى اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء من باب
سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء ويلازمه ملازمة العلة
والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه
الشيء بدله ومما يوقع الغلط ان يؤخذ مبنى الامر فى شيء كعلة جمع البصر
فى السواد معنى عاما كاللون ليثبت اى ذلك الامر وهو جمع البصر
فى مشاركه فيه اى فى مشارك ذلك الشيء فى المعنى العام كالبياض كمن يقول
السواد انما يجمع البصر لكونه لونا ليتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الحركة انها لا تتصور بقاؤها زمانين
وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن
حكم على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهى
باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها الى امور اخرى كالصور والاعراض هذا هو
المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان
ماهيته فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا
لهذا الباب لوقوع لفظى القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل
والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى لا يتجزى لو كان الجسم قابلا
للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر
ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هى بالقوة لا بالفعل
فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة
مكان ما بالفعل واخذ اى وبسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد
منهما مكان الآخر ومما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس فى السفينة
متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عنهم فى
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك

عليهم لو نوع لفظي العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان
انما يصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالعرض
فلا يثبت في موضع وحينئذ لا يكون الاوسط متكررا واذا جعل متكررا صار
بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا الغلط من باب سوء التاليف
واخذ اي وبسبب اخذ الاعتبارات الذهنية او المحمولات العقلية امورا
عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه
به في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه
لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ الاعتبار
الذهني عينيا ما يقال لو كان شيء كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون
الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع امر ذهني لا يلزم من اتصاف
شيء بوجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء الاعتبار
الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا ولو كان
متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما
يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم
الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذبت احدى المقدمتين ان
اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وبسبب اخذ مثال الشيء مكانه
كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار وهي مثال لها انها محرقة لان
النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل
اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشيء حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع
والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة
فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كتنقيل دفعه
العشر من الرجال مسافة ما فيظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد

الى الالف

الى الالف وليس كذلك بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان ياول كلام
المصنف رحمه بحيث يشتمل الصورتين لان في الاولى اخذ جزء العلة مكانها
في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصته من الحكم اليه وهذان من باب
سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي وبسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف
علة له كما في برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان اراد احدهما حركة زيد والاخر
سكونه فاما ان لا يحصل شيء منهما او يحصل احدهما دون الاخر او كلاهما والاقسام
كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين
والثاني عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان
المحال لزم من فرض الالهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الالهين
بهذه الصفة استحالة الالهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب
وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى وهذا مختص بالخلف كما قال في التلويحات
ووضع ما ليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال كان لنقيض
المطلوب ويكون لغيره لكنك في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات
عرفت من حاله انه لا يختص به واجراء اي وبسبب اجراء طريق الاولوية
عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمك
هذا اصح النسخ وفي بعضها من النمل وفي اكثرها من النخل وهو خطأ لقوله
بعد اشتراكهما في الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما في خواص
الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما في كثير منها كما سيجيء مشروحا
ان شاء الله العزيز وانما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وكان المقتضي
فيهما امرا واحدا متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس
بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض
بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا ايضا انما يصح عند
اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما

وكذا اجراء هذا الطريق اى وكذا يقع الغلط بسبب اجراء هذا الطريق
فى عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية والتغيرات
الفلكية كقول القايل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما فى الانسانية
فلا ينبغى ان يتخصص احدهما به والا فعلم ان ههنا اسبابا غايبة عنا
كهيأت سماوية واتفاقات ارضية يجب ويستخ بها امور ممكنة وستنبر عن
عليها وفى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجرى هذا
اى طريق الاولوية ~~لا يجرى هذا~~ فان بعض اشخاصه قد يكون اولى به لكماله
فى نفسه واما كيفية هذا الكمال فسياتى فيما بعد ومما يوقع الغلط فرض
الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك
الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا
وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان
الفرض انما يصح لما يمكن فى نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان
القياس جدليا او ممتنع ولكن لا من جهة تبتنى الكلام عليها فانه اذا كان كذا
لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشئ متفرع على امكانه الذى هو المطلوب ههنا
فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور
وحله التحقيقى ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذى هو تالى الصغرى انه كذلك
فى نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض
صحت الشرطية ولوجوب رعاية هذا القيد فى الباقى تكون النتيجة ان شريك الاله
ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه ممكن فى نفسه وقد
يقع الغلط لقلة المبالات بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل فى مفهومه البياض
وزيد ابيض فيتعدى اليه دخول البياض فى حقيقته فان البياض داخل فى الابيض
من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان وحيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى
ما تحت الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال آخر له كمن سمع

ان

ان الكليات موجودة فى الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة فى الاعيان
ولا معدومة فى الاذهان فحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة ومما يوقع الغلط
تغير الاصطلاح فى موضع النقض عن الحمل وفى اكثر النسخ عن المحل والمراد عن
المعنى الذى اطلق اى ذلك الاصطلاح عليه لا فى كل شئ بل فيما وقع عليه النقض
دفعا للنقض اذ لا انضبط الحمل او المحل بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيه
لحمله على ذلك المحل تارة وعلى ذلك المحل الاخرى وذلك كقول مثبتى الجزء لما اورد
عليه ان الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى
احد الطرفين غير ما منه الى الآخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل
اللازم انقسام المولف مع غيره وهو جسم لانى اعنى بالجسم كل مولف مع غيره فغير
تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طايل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب
تسميته جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا الغير المتجزى الذى سميته بسبب التاليف
جسما له الى كل واحد طرفين فينقسم سواء سميته جسما او جزءا فان نزاعنا فى ذاته
لا فى اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة الصفات اى صفات البارى وقدمها
لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت واجبة يتكثر
الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست بغير الذات لانى اعنى بالغير ما
يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فيكون عين الذات فلا يتكثر
فغير تفسير الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا نفع لان الخصم يهجر لفظ الغير
ويحرم التلفظ به ويقول ان كانت الصفات عين الذات والذات واحدة فلا كثرة
بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذى ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا
خروج عن النفى والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير كما مر ومن ذلك اى
ومما يوقع الغلط او ومما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض لانه يمكن حمله عليه
ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان آ المماثل لب المماثل
لج مماثل لج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اى بين ا ب من جميع الوجوه لا تحول

المماثلة التي بين ب ج في التي بين آ ب حينئذ وصيرورة آ مماثلا لج في
المماثلة التي بين ب ج سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة
الثانية لا يضر وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل
بخلاف ما لو كانتا جزئيتين فانه يضر لجواز اختلاف الجهة حينئذ على ما سيتلى
عليك اجيب بان مرادنا من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه فخصصوا اما عمموا
اولا لورود النقض ثم لما كان قوله فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من
جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا كانت المماثلتان من وجه واحد
واذا كانت اي المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا ان يكون المماثل في ذلك الوجه
مماثلا اي في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل
شيء شيئا بامر ويماثل غيره بامر ولهذا النقض غيروا الاصطلاح وخصصوا
تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا على تعميمها والمساوي للمساوي مساو
ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذي عرفت في المماثل
فاما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسما وبعرضه
جسما آخر فلا يلزم ان يكون مساوي المساوي مساويا واليه الاشارة بقوله فاخذ
مساوي الشيء من وجه لجسم آ المساوي لجسم ب في الطول مثلا لا يلزم ان يساوي
بشيء ما للمساوي الآخر اي لجسم ب من وجه آخر وهو ج المساوي له في العرض
حينئذ
مثلا فقوله فاخذ مساوي الشيء جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نسلم انه اذا اختلفت جهة المساواة عليها لانها لا تطلق الا اذا كانت
من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المتساويين على الشيئين وان لم
يتساويا من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد
ان يدعي ان المساواة لا يجوز ان تطلق الا على ان يكون من جميع الوجوه فانه يكون
ان يكون جسمان متساويين في الطول فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط
اي لا في العرض والعمق ولا يخفى انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اي ومما يوقع

الغلط

الغلط اخذ العدم المقابل اي للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق لا لانه ليس كذلك
بل لانه وجد امثلة هذا القسم فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم
مقابل لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء
البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر
لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال الاشياء
من المتضادين يكون عن مبداء واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة مبدا غير
مبداء الخير والنور على ما يقوله الثنوية وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس
ضدا للخير ولا الظلمة ضدا للنور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر
والظلمة عدميان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج
ليحتاجا الى مبداء وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من
باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذا اريد بالمعدوم معدوم الملكة لاستدعاء
عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغني عنه بعدم الملكة
وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه احتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات
واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر الوجودي بالعدمي
وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه
الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط
في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا
عنه الملكة كالحركة او البصر لا نحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا او اعمى
بل يكفي استبقاء الموضوع ورفع شيء منه فالعدم لا يحتاج الى العلة بل علته عدم
علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى العلة ويلزم منه
امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم ويوقع الغلط كما اوقعهم منه

كما او تحمم منه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اي امكان اتصاف
موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما
يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط
فيها امكان كالفردية فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادي والتفرد
فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة
عن انتفاء المادة فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثاني عبارة عن انتفاء
الكثير فيما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان
عن نفس كون الشيء غير مادي وغير كثير ولهذا علل بقوله فهي اسماء للسلوب
اذ المتقدير وانما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء لنفس السلوب التي هي
العدم المحض لا لسلوب مضافة التي هي اعدام الملكات لتشترط فيها الامكان
ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد في نوع واحد وفي بعض النسخ في موضع
واحد بمعنى انه يشترط امكانها في بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية
التي هي عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها في الانثى اذ مروديته
عدم اللحية عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما
باعتبار الامكان اي ما هو باعتبار شرط الامكان يعني في جميع المحال حتى
يطرد فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا لدلالة
المثالين ومما قوله كالعمى والسكون عليه ما مر لدلالة لفظ الاعم عليه فان ظاهر
للاكثر فان اسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا ويسمى اسماء السلوب
واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام الملكات واما ان يشترط في بعض المحال
دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار آخر هذا اصطلاح المشائين وربما
اختلفت الاصطلاحات في ذلك ولهذا قال والاصطلاحات مختلفة الا ترى
ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء عند المشائين اما انه ليس بمضيء فلكونه غير قابل
للنور لانه مشف في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شانه

فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط في الصبي لان مروديته عدم اللحية صح

ان يستضيء

ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين من اليونان والفرس
وساير سلاك الامم يزعمون انه ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم حتى لو تصور
وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال انه ذهب اليه المشاؤن بناء على ان الهواء
في العرف العام يسمى مظلما لان كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا اطلق عليه اسم
الظلمة سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن
ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما يقال
الحجر اما بصير او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما شيء كقولنا الحجر اما بصير
او ليس ببصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس
ببصير على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر فلهذا
لا يلزم من صدق ليس ببصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب
والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة فان لك ان تقول ان الحجر ليس
ببصير ولا تقول انه اعمى وهذا الغلط من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه
اخذ فيه شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع
على المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع
او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون.
فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان الواجب
ممكن بالامكان العام ولا تنقلب موجبة الى سالبة وهذا وان كان مندرجا
تحت الغلط المنتشي من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر
والعام قد ذكرنا انه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعني به المستغرق
وهو كون الحكم على كل واحد واحد والعام الاول اي الكلي كالحيوان مثلا لا يلزم
من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا اذ لو لزم من صدق
العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما
اعم والآخر اخص هذا خلف ولا يلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام

الاول ن

اللاحيوان للاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا لا نسلم انه لا مفهوم له فان الشئ اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فان اراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن والا لم يكن مفهوما وان اراد الخارجي فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال والخاص الذي بازائه اي بازاء العلم الاول كالانسان يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثاني يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا وانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اي الموجبة الجزئية وكذا كل شخص شخص من ج اي وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه اي كذب العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي منه وهو بعض ج ب الا ترى انه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض من ج ب لا يكون كل

واما خاصة العام الذي هو بعض الحيوان انسان ٤

جب

ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها اي اخذ المغالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات يعني في كل ما له جزآن متشابهان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي ماء فان مجموعهما تشاركهما في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي اكثر النسخ ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو المنفصل لقوله والاثنان يحصل من واحد وواحد ولا تشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة الفصل الثاني في بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية اي الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغني عن المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا ما في كم زيد اثنان ولا نعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين حصاة كان او غيرها حتى يعلم انه اي لنعلم ما في كم زيد زوج عند حكمنا بهذا اي بان كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اي ان ما في كم زيد اثنان بعلم آخر اذ جهة الخصوص وهي كونه اثنين المجهولة غير جهة العموم وهي كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج الى علم آخر فاذا لم تعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فيعلم بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك منشأ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى مندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل ان مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به

قبل حتى تعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة
معرفته اذا وجد واما على الثانى فلاستحالة تحصيل الحاصل وهذا ايضا
لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم من اهمال
الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت
الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من آخر
واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا ليتوجه الشك فان المطلوب
ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر
بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل
بل هو اى المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص اى ذلك الوجه
المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل
خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت
تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التى كانت معلومة
انها مطلوبك وجرت عادة الاوايل ان يتمثلوا على ذلك بالآبق اذا وجد فانه
لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول
المكان فاذا وجد علم انه آبقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال
وهذا اى هذا الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه متخصص
بما علمناه انما هو فى القضايا والتصديقات اى لا يمشى فى غيرها كالتصورات
على ما هو المشهور اما الاول فلان المطلوب حينئذ معلوم التصور مجهول التصديق
فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله
فانا اذا طلبنا التصديق فى قولنا العالم هو ممكن لم نطلب الا حكما متخصصا
بهذه التصورات فحسب واما الثانى فنوجه اولا ايراد الشك وهو ان التصور
المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر
به وان كان مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى لتصوره الا كونه مشعورا به

واذا

واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه
معلوم من وجه مجهول من آخر لا لما قيل من ان احد الوجهين غير الآخر لاستحالة ان
الشئ الواحد معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه
المعلوم او المجهول وكلاهما باطل لما سبق فان ذلك ليس بشئ لانا لا نسلم ان الوجه
المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذلك ان لو لم تقترن به الوجه المعلوم كما تمثلت
به من الذات المجهولة التى علم تخصصها بصفة فان الذات والصفة لو كانا
معلومين او مجهولين استحال الطلب وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والآخر
مجهولا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه
المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان ولا شك فى مغايرتها
لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن
الا بالتواتر لوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتاتى
فى الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر
ويكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب
لا يمشى فى التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشئ وطلب
مفهومه فقيل له ان هذا وضع بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع
ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشئ بلازم واحد ولم يشاهده فقد شك
فى بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا تيقن الانسان وجود طير
يقال له ققنس وهو طاير متولد غير متوالد وله قصة مشهورة ولم يشاهده
وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد
ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التى ذكرها الشارح هى مطلوبه وان
ذلك مطلوبه الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطاير المسمى
بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان العلم باختصاص
الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهو فى حيز المنع قاعدة لا يجوز ان

ر متأخر

فحسب صح

يكون للشيء كالانسان مثلا مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثل ان يكون
الحيوانية مع الناطقية مقومة لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصهالية
اخرى اذ يختلف الماهية بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية
انسانية ومع الصهالية فرسية مع انها شيء واحد بالعرض وهو محال هكذا في
مقوم الماهية وهو ما لا يوجد الماهية دونه مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود
وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه خارجا عنه كمخلوقية الانسان وعرضية السواد
فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله ولكن يجوز للشيء مقومات مختلفة لوجوده
على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده
مختلفة على سبيل البدل ولا يتصور ان يكون لماهيته مقومات مختلفة على
سبيل البدل اذ يختلف الماهية بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز
البدل المقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للماهية لاحتياجه الى تجويز البدل في
تقومها كما عرفت ولا يقال لا احتياج له فيه لتقوم حقيقة الخاتم من مقومات
مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ
لا شيء منها بمقوم له ولهذا لا يوخذ في حده شيء منها بل المقوم هو المشترك
بينها وهو الجسم ولهذا يوخذ في حده ويقال الخاتم جسم من شانه كيت وكيت و
يحتاط حتى لا يكون العلة اي المقومة لوجود الشيء كالهيولى المعينة ما يعم الماخوذات
عللا مختلفة كالصورة الهوائية والمائية مثلا لتقوم وجودها بالمائية تارة
وبالهوائية اخرى عند صيرورة الماء هواء فيستقل الامر العام وهي الصورة
من حيث هي الصورة بالعلية اي لوجودها دونها اي دون الماخوذات عللا اذ
علة وجود الهيولى المعينة الصورة من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها
ولا يتمشى دعوى التعدد اي في مقوم الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا
واعلم انه يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان وحدوثه
وتحيزه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر

فان

فان كل ما يعد كذلك كالانسان من الطفولة الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان
مثلا فيمكن ان يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ المقوم
لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معين
لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد
كذلك فيبطل دعواه قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها
عدم ذلك الشيء في جزئي واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها
وجود ذلك الشيء في جزئي واحد لكن حكم بان كل ج بالضرورة ب فوجد جيما
واحدا ليس ب ينتقض به القاعدة لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية
ليس بالوجوب والا لما تعرى فرد عنه لمشاركته الكلي في تلك الطبيعة وكذا
من حكم انه ممتنع ان يكون ج ب فوجد جيما هو ب ينتقض قاعدته لدلالته
على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من
افراد ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اي الخاص لا يبطل هذه القاعدة
وجود او عدم اي لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج بب ولا عدم اتصاف
فرد منه به اذ امكان الشيء بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا (للشيء ه)
لا وجوده فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي آخر
مثل البائية على الجيم كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اي من ج هو ب وجزئيا آخر ليس
ب فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا لما اتصف من
اشخاصها واحد منها ولا يجب والا لما يعرى جزئي واحد منها وذلك كالكتابة
بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد وسلبها عن
آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة
والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات كلي
على كلي آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع ومما يخالفه في ذلك
لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشيء في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع يثبت

ينفى الشى عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت او النفى لنفس الطبيعة
فى ذلك الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة له لطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص
المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفى عنه
دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس ذهنى كاللون
كما مر ذكره وهو اللون يمكن على جنسها فى الذهن ان يعرض اى تلك الطبيعة وهى السواد
او قسيما لها اى لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون الجنس الطبيعة
النوعية او قسيمها جواز تخصصه بفصل احدهما قال اى متخصصا بفصل احدهما
وتقدير الكلام يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كقابض
البصر او تفريقه كاللونية فانها لطبيعتها ممكنة ان يكون سوادا او بياضا اى لا مانع
لها فى الذهن عن تخصصها باحدهما وفى الاعيان لا يتصور اذ اللونية مستقلة
فى الاعيان فيمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها كما مر ذكره وهو ظاهر
وعلى هذا فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصص الجنس
بفصول انواعه على سبيل البدل وامتناع تخصص شى من انواعه بغير فصله و
النوع وان شارك الجنس فى امكان تخصصه بكل ما يتخصص به اشخاصه لكن باينه
فى امكان تخصص كل شخص من اشخاصه بغير ما تشخص به اعنى ساير ما تشخص به
غيره اللهم الا المانع خارجى واليه الاشارة بقوله والطبيعة النوعية كالانسانية
يمكن على نوعها ساير ما يتخصص به اشخاصها اى من المشخصات كالمقادير و
الاشكال والالوان وغيرها ويمكن اى ساير ما يتخصص به اشخاصها على كل
واحد ايضا اى بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد والبياض والطول والقصر الى غير
ذلك من الاعراض وان امتنع اى بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على
الزنجى والسواد على الرومى فانما يكون لامر من خارج اى لا يكون الا منه لا يستحيل ان
يكون لذاته والا اطرد قاعدة واعتذار انما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا
القدر اى من هذا العلم الذى هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة فى هذا العلم الذى

هو المنطق والشرنا فى الغالطات ليتدرب الباحث بها فان البليد يجد
الغلط فى حجج طوايف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه
فى التنبيه على مواضع الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابطها هو حق
اى من اجزاء المنطق ولهذا نحن ايضا اطنبنا فيها ولما كان السلب وجوديا من
وجه ما اذ له ثبوت فى الذهن من حيث انه نفى ذهنى وحكم عقلى اى حاصل
فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التى يقطعها السلب فقط اى
دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية
الباقية بعد السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم
وجودى اى له وجود فى الذهن وان كان قاطع الايجاب آخر ثم وجدنا
الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى والوجوب مغنيا عن ذكر
السلب الممتنع والامكان ايجابه وسلبه سواء وفى بعض النسخ وسلبه فيه
سواء اى فى الذهن وكانت التركيبات الممكنة اى للقضايا من حيث كونها
محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة
غير محصورة اى غير منحصرة لكثرتها لا جرم اقتصرنا على ذكر الموجب فى
هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفى
فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال لا البحث والجدل والمماراة
والمباهاة فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التى لا يجدى بطايل
كما هو مذكور فى كتاب المشائين ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب
امرا يقينيا وكان المطلق الذى لم يذكر فيه جهة اى المطلق العام
لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم
يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام فى
المحيطة اى فى القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد اى
لا يصح ولا يصدق اى لا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب لانها كلها

بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية
بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة ضرورة بجهة ما اي من الجهات
على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اي لتلك الضرورة او الجهة فلا فايدة في المطلق
اي العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق الا حيث يصدق
والممكن العام اعم منه اي المطلق العام واشد اطرادا واطلاقا لتناوله ما وقع
وما لم يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه
وقتا ما والا لا يكون مطلقا عاما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة اي في
الكلية كما مر آنفا دون ممكن العام لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان
لا ينافي الخلو دايما ولا يشعر بضرورة ما في المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذي
لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا عاما او جهة عامة وكفانا الامكان العام
فلا حاجة بنا الى الاطلاق المختلط لشموله جميع الفعليات ولما لم يطلب في علم ما
حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا في معرض نقض كما اشار اليه من قبل حذفنا
وفي اكثر النسخ خففنا ذكر البعضيات المهملة اي غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات
المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجود
واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا ينخرق
ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات
المعينة التي هي كليات ايضا وليس على ما ظن بعض ان الحكم على ما نوعه في شخصه
حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لان
نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن
انفسها وذلك لا يمنع من كليتها ولما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب
العلمية الى رد السياق اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه
في موضع واحد فلذلك لا نحتاج الى ادراج السوالب اي جعلها اجزاء من المحمولات
وتعميم البعضيات اي جعلها محيطات في جميع المواضع بعد ان عرف الضابط

في موضع واحد وهو واضح واعلم ان المشايخ بينوا وفي كثير من النسخ يبينون
العكس اي المستوي بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدايمة والموجبتين
الكلية والجزئية والخلف اي وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس
مبتني على الافتراض لما سياتي ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض
فنقول اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة
والا ليصح اي يمكن بعض ب ج فنفرضه اي ذلك البعض من ب شيا معينا و
موصوفا بج بالفعل والا لايتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد
هذا ما يدل عليه فليكن هو د فد هو ب وهو ج وهذا هو الذي يدل على انه
فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء مما يوصف بج يوصف بب
وقد قيل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية
يبينون عكسهما بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب
وجب ان يصدق بعض ب ج لانا نفرض الذات التي هي ج وب بالفعل د
فد ج وب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد بينوهما بالخلف وهو
انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شيء من ب ج دايما وانعكس الى لا شيء
من ج ب دايما وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم
انعكاس لا شيء من ب ج دايما الى لا شيء من ج ب دايما قيل لو لم يصدق لا شيء
من ج ب دايما لصدق بعض ج ب بالاطلاق فنفرضه شيا معينا وليكن د
فد ج وب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شيء من ب ج دايما هذا خلف
وهو المراد من قوله فيبتني اي الخلف وفي نسخة والخلف مبتني تارة اخرى
على الافتراض فان الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة وفي السالبة لا بد
من الافتراض على ما ذكرناه والافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذي
الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما كان هو بعينه اذ يطلبون شيا بحمل
عليه الجيمية والبائية مثلا كالدالية ويقولون كل د ج وكل د ب فبعض ج ب

والحاصل انهم بيبنون عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث لا نه عينه
وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث بما فيه مقنع وكفاية
فلا حاجة الى الاعادة ثم يبينون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس اى بعكس
الموجبتين فيدور البيان ويلزم منه تبيين الشئ وهو الشكل الثالث بما يتبين به
وهو عكس الموجبتين ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف من
القياسات المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة
القريحة فى معرفة صحة قياسه فليقتنع بذلك فى جميع المطالب العلمية فلا
يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف ولست انكر ان الانسان ينتفع بالخلف و
يعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقترانى واستثنائى و لم
يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكوس
التى ذكروها ولكن عن التطويل فى هذه الاشياء استغناء اى بما ذكرهم من
بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط العقلية الحدد الكثيرة الفوايد واعلم
ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول
توجهه ويتالف مما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة او ما فى حكمها ولا يكون
المطلوب موضوعا فيه اولا وان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب
ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت
انتجت ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل
على نفس المطلوب بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو واذا وضع ذلك وظن
انه المطلوب ولاينافى ذلك صدق المطلوب ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين
المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف فى ان يبين ان هذا هو
العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لاشئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس
بالضرورة ليس بعض ب ج والا كل ب ج فنفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه
د على ما عرف فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لاشئ من ج ب هذا

محال

محال فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس وانما صح هذا وان
لم يكن عكسا لكونه لازما من لو لازم لاشئ من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف
وحده غير كاف وامكن ان يبين دونه صحة العكس كما بينا اى فى هذا الكتاب
فلا يكون به اى ببيان العكس دون الخلف باس وكذا بيانا للشكلين دون
الحاجة الى العكس والخلف اى لا يكون به باس ايضا وليس لمدع ان يقول
ان الخلف المورد فى العكس ليس بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف
انه قياس الا ان العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى
ايضا لا اقترانى حملى فان مطلوبنا فيه اى فى العكس شرطى ايضا وهو قولنا
كلما كان لاشئ من ج ب فلا شئ من ب ج وصورته وفى اكثر النسخ
ومن صورته اى صورة الخلف العكسى ان نقول ان صح لاشئ من ج ب
يصح ولم لاشئ من ب ج فيصح بعض ب ج فالجملة الاولى وهى قولنا ان صح
مي المقدم ص لاشئ من ج ب ولم يصح لاشئ من ب ج والتالى وهو قولنا فيصح بعض
ب ج فيما خذه اى هذا التالى ونجعله مقدما فى مقدمة اخرى فنقول
وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاولى
فينتج انه ان صح لاشئ من ج ب ولم يصح لاشئ من ب ج فيصح بعض
ج ب وكان القياس اقترانيا من متصلتين فانحذف الحد الاوسط وهو
عرفت ح قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرف وهو
انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لاشئ من ج ب فلا يجتمع صحة لاشئ من
ج ب مع عدم صحة لاشئ من ب ج لكن الاول صحيح فينتفى عدم صحة الثانى
فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهى قولنا وكلما يصح بعض ب ج
فيصح بعض ج ب وان كانت مركبة من بعضيتين حمليتين كلية لان
عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف فى موضعه
واذا كان اى حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير

تعريف الجوهر والعرض

تام الصورة اى فى حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد تعيين العكس واما لانه ينتق
على الافتراض بل بالقياس فيبتنى القياسات على حجج كالعكس والخلف لا يتم كونها
حجة الابها اى بالقياسات على ما عرفت وهو باطل بل الصواب ان يقال الاشكال
لا يحتاج فى اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال والضوابط القليلة
الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلف زيادة اعتزازات واهبة الفصل
الثالث فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية اى حكومات فى نكت اشراقية
وهى حكومات بين احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين على ما قال
فى صدر هذه المقالة والنظر فى بعض القواعد اى ليمتحن ليعرف فيه الحق
ويعلم منه المغالطات الواقعة فى حججهم وبيانا منهم لتلك القواعد ولذلك قال
ويجرى ايضا اى النظر فى تلك القواعد مجرى الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم
على ذلك مقدمة نصطلح فيها على بعض الاشياء لتكون توطئة الى المقصود
مقدمة هى وفى نسخة هو وله وجه فان كل ضمير يتوسط بين مذكر ومونث
يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هى لفظ كذا او هو لفظ
كذا ان كل شئ اى ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم
الشئ الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر
وليس كذا ولا بكل ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه ولذلك
قال له وجود فى خارج الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون
حالا فى غيره اى مجامعا لما ينسب اليه بلفظة فى شايعا فيه بالكلية اى بحيث
لا يكون له سمك لم يجامع ما نسب اليه بلفظة فى كالبياض فى العاج فانه بكليته
شايع فيه ليس له سمك لم يجامع العاج بخلاف الماء فى الكوز ونحوه ونسميه هيئة
وفى اكثر النسخ الهيئة وهى العرض فالهيئة او العرض هو ما يحل فى غيره اى
موجود خارجى يحل فى غيره شايعا فيه بالكلية وليس على ما ظن ان ما يحل فى
غيره اى يجامع ما نسب اليه بلفظة فى هو الجنس لتناوله لمثل الماء فى الكوز والانسان

فى

فى البيت او الخشب او المكان او الزمان والجزؤ فى الكل الى غير ذلك لاجتماع كل
منها مع ما نسب اليه بلفظة فى وبقوله شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات
وامثالها على ما لا يخفى لان لقولنا كذا موجود فى كذا معانى مختلفة لا يجمعها جامع
معنوى الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم فى فان مع وعلى ونحوهما
يدل على نسبة ما فليست نفس النسبة والاضافة مرادة بلفظة فى والنسبة
الزمانية تغاير النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض
فى العاج غير معنى كون الماء فى الكوز وكذا غيره من المعانى ولا نتوهم ان الاشتمال
يجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشئ غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لاختلافها
ايضا فان ظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية الحايط للوتد واذا كانت لفظة فى مختلفة
المعانى فما ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة
مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية او معنوية ولا
يكون هناك فاصل معنوى لعدم العام المعنوى جنسا كان او غيره فالقيد
المذكور هو قرينة لفظية لا فاصل معنوى كما فى قولنا عين جارية لتمييزها
عن الباصرة قال فى المطارحات فالمذكور فى شرح الموجود فى المحل بالنسبة
الى مجال الاشتراك كقرينة للفظة فى وتجرى مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول
والخواص المميزة مع مساهلة او ليس حالا فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية
ونسميه جوهرا فان قيل يلزم من تفسير العرض ان تكون الصورة لحلولها فى الهيولى
حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان عرضا مع كونها جوهرا ومن تفسير
الجوهر ان يكون النقطة والسطح والخط مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس حلول
النقطة فى الخط ولا الخط فى السطح ولا السطح فى الجسم حلول السريان فيصدق
كل واحد منها انه ليس حالا فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم
ليس مركبا عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده
امور عدمية والكلام فى الموجودات الخارجية ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى

التقييد بقولنا لاجزء منه كما قيد به المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل في شيء
لا جزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري كاللونية
في السواد والجوهرية في الانسان والاول خرج بقوله شايعا فيه في الكلية فان
الجزء اي المقداري لا شيع في الكل وهو واضح وانما لم يقيده بالمقداري لدلالة
قوله واما اللونية الى آخره عليه على ما يظهر بالتامل والثاني بجعله مورد
التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية
البصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية واذا لم يكن اللونية والجوهرية بجزئين
خارجين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود
الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية والجوهرية وامثالهما ليست باجزاء
اي خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره فلا تحتاج الى التقييد به و
الاحتراز وانما لم يقيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث
قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني الى آخره فاذا حكم هناك انها اجزاء البسيطة
ذهنية وحكم ههنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون المراد انها ليست باجزاء
مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء خارجية
كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورها لا يمنع من وقوع
الشركة فيه وانه ذاتي الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة
على راي المشائين والاربعة على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما كانت
لا تقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هي فيه ففي نفسها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى
الافتقار اي الى الشيوع في المحل ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصور
ان يقوم بنفسها والا لما بقي الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى آخر فانها
عند النقل يستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى آخر الا بحركة مستقيمة
يستقل بالقيام فيها والجهات اي بالجهات الست لان كل متحرك اما منه الى جهة
غير ما منه الى اخرى ولزوم الستة لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم

لكونه

لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه فيلزمها اي فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة
ذات جهات ست ابعاد ثلثة اي متقاطعة على زوايا قايمة وكل ما كان كذلك
فهو جسم فهي اي فالهيئة جسم لا هيئة هذا خلف لتباينهما على ما بين بقوله والجسم
موجود يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اي الحسية نحو انه هنا وهناك وامثال
ذلك وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة
الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما والهيئة فيها ليس فيها
شيء من ذلك اي من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شيء منهما على شيء
مما يصدق عليه الآخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست
بجسم فيستحيل ان ينتقل عن محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت
لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم في المحل الاول و توجد في الثاني
اجيب بان الموجودة في الثاني ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا فايدة فيه
وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه وهي محال لانه اذا اتحد النوع
والمحل فبالمحل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود فما يتخصص به
كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون للزمان
زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت استقلت بالحركة لجواز ان
يكون الانتقال دفعيا آنيا قيل ان الفطرة السليمة تشهد ان آن مفارقتها عن الاول
غير آن حلولها في الثاني واذا لم يجز ان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات
فيكون بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل
هذا الجواب دليلا براسه على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت
استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا ما لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها وهذا
الوجه يتمشى في الصور النوعية والجسمية على ما اثبتها المشاؤن للزوم استقلالها
على تقدير انتقالها ولا يتمشى في استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان
ثمة واعلم ان الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته

فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله و
مقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى
العقل تلك الاعراض حكم العقل حينئذ بوجود الجسم لانها لا يقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس
من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن
اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولوقوعه تحت الحواس عرفه بانه
جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ توجد بدل قوله والهيئة
ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان هكذا والاجسام لما تشاركت في الجسمية و
فارقت في السواد والبياض فهما زايدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان
اي ما به الافتراق وما به الاشتراك متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في الاعيان
ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع تقسيم الموجود الى الواجب والممكن
كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان لانه
ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن
لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه واذ ليس الترجح بنفسه فلا بد من مرجح لاستحالة
ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان
واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف
عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية
والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من الامور الوجودية والعدمية
التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالمزاج الاخير
والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات بالنسبة الى الهيولى
ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما ذكرنا سمي الجميع شرايط ولم يطلق العلة الا على
التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة وعدمه
بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون
واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر

لا يخلو

لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب
بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن المبدع وجود العلة التامة ليست بالامتناع
لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا
بالامكان والا لكانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان
كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد ثانيا فوجوبه يتقدم على
وجوده بالذات لا بالزمان وكما انه ما لم يجب بالغير لم يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير
لا ينعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان لذاته
ولهذا يصدق عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري
العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي
بالذات منهما هو المنافي للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب
كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان
الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لاخرجه العدم
الى الامتناع اي بعين ما ذكر في الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود و
العدم وهما عن الوجوب او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه لعدم
علته غير منافية لامكانه كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا وما
توقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لا يوجد والا لما توقف عليه فله مدخل في
وجوده اي فلذلك الغير مدخل في وجود ما توقف عليه وكل ما لغيره مدخل في وجوده
ممكن في نفسه فممكن اي ما توقف على غيره في نفسه ونعني بالعلة اي التي يترجح
وجود الممكن بحضورها وهي التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شيء
آخر بتة دون العكس تأخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها اي
في العلة التامة الشرايط كما عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة
المانعة عن هوي السقف مثلا ان لم يزل يمنع الوجود اي وجود الممكن وهو
الهوي ههنا بالنسبة الى فرض علة اي للهوي وهي الطبيعة المحركة الى السفل

ممكنا والا لتخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه اى الى ما
يفرض علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة
كما بينا وليس هذا اى اعتبار الامر العدمى كزوال المانع فى العلية مصيرا الى ان
العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول العدم فى العلية
ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع وهو واضح
وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات و
قد يكونان اى العلة والمعلول فى الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال
قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك كما فى المجردات وكيف ما كان لا يتخلف وجود
المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا اولا ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا
وذلك كما يكسر مع الانكسار فيقول كسرته فانكسر دون العكس لاستحالة ان يقال
انكسر فكسر ومن المتقدم ما هو زمانى كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى
الذى باعتبار الزمان بالطبع فى اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان
والا كان للزمان زمان وبالعرض فى الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو مكانى
كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة الى الباب
اذا اخذناه مبدء ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر فى شىء واحد
باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية
اذا وقع الابتداء من جانب المعلول وان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت
متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها
تداخل او وضعى كما فى الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشترى اذا جعلنا المحدد
مبدء وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدء ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم
بالرتبة بان يكون احد الشيئين بالنسبة الى مبدء محدود اقرب من الآخر وهو المتاخر
وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما ستعلم من
انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها

مفروض

مفروض هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما صح الحركة من ب الى ج
اذ كيف يتحرك الى ما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذى لا مزيد عليها
فى الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شىء واحد لا اجزاء له فى الحقيقة بغير الفرض
ليصدق على بعضها التقدم والتاخر او شرفى بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم
على المتعلم بحسب كثرة فضايله بالنسبة الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا
كالخشب على الكرسى وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما
عقليا لا زمانيا كتقدم صورة الكرسى وهى العلة الصورية عليه لانه ليس بالزمان
لكون الشىء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه
الشىء ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشىء وشرايطه ومنه يعلم
ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان
لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه
ومن الصادر الاول ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع و
اشترك ما بالطبع مع ما بالذات فى تقدم ذات شىء على ذات آخر فان العلة
يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهى المتقدمة بالذات
او غير تامة وهى المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الباقى بالمجاز و
العرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء
الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلام فمعناه ان زمان
موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقى بين الزمانين وهو بالطبع لا بين
الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل فى وجود المتاخر وحينئذ يرجع
الى التقدم بالطبع وكذا فى التقدم بالشرف تجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما
قدم فى الشروع فى الامور او فى منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزمانى او
الرتبى الراجع الى الزمانى ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل فانه بالنسبة الى القاصد البصره
المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى

بحيث واما القاصد المصعد ولامعنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد
قبل العكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه
المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطي ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم
بل بالحقيقة والمجاز كما بيناه واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات و
بالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان المتأخر كذلك وامثلته عين امثلة
المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول وذلك
في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع
كالمتكافيين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف
والنصف مثلا وبالوضع كمأمومين في صف واحد وبالشرف كالمتعلمين عند معلم
والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان
واحد **وههنا** اي وفي هذا المقام **امر آخر** يجب ان يذكر في المقدمة وهي وجوب
تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة ترتيبا ما لانه **يبتني عليه بعض ما نحن**
بسبيله كما ابتنى على غيره ما ذكر في المقدمة ولهذا قال الآخر **واعلم ان كل سلسلة**
فيها ترتيب اي ترتيب كان اي سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا كما في ابطال التسلسل
العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا **و**
آحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس
الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع آحاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي
لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية في مثلها ومعنى كون الشيء غير متناه
ان اي قدر ومبلغ اخذت منه وجدت قدرا آخر خارجا عنه من غير حاجة الى او مبلغا آخر
العود المقدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما يجب فيها التناهي اذ لا سبيل الذين
البرهانين فيها فان كل ما ليس آحاده موجودا معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل
في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم
وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق

بعضه

بعضه على بعض لعدم الترتيب واذا كان فيستحيل التطبيق والمقابلة بين
آحاد الجملتين ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين **فان كل واحد من السلسلة**
بينه وبين اي واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي **منحصرا**
بين حاصرين الترتيب وهما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهي
وهو محال وذلك ظاهر **وان لم يكن فيها** اي في السلسلة **اثنان ليس بينهما الا متناه**
فما من واحد وفي اكثر النسخ **فما من احد** اي من آحاد السلسلة **الا بينه وبين اي واحد**
كان مما في السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا هو الحكم
على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فيكذب كما اذا قيل لو كان بين كل واحد
وواحد دون الذراع فالكل دون الذراع لانه كاذب لتناول كل واحد وواحد الآحاد
على الترتيب واذا كان فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد
يكون ذراعا واكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع
فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد واي واحد الآحاد على الترتيب وانما
يتناول ما بين اي واحد واي واحد كان من الاعداد او الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية
سواء بعدت او قربت اشتملت على اجزائها ام لم تشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين
اية حيثية واية حيثية او بين اي عدد واي عدد متناهيا كان الكل متناهيا
وهذا في الاجسام ايضا متوجه اي وهذا البرهان متوجه في الاجسام ايضا اي في
بيان تناهيها لان اللاتناهي اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد **فيفرض**
فيها اي في الاجسام **سلسلة من حيثيات مختلفة** وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم
واحد فان هذا لا يمشي فيه الا بفرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا سمي برهان الحيثيات
او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي فيها **فيطرد فيها البرهان** على الوجه الذي
قرره في الاعداد اذا اقيمت الاجسام المختلفة والحيثيات المفروضة في الجسم الواحد
مقام الاعداد **وايضا لك** اي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة يعني برهان
التطبيق المشهور مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو **ان تفرض عدم قدر متناه من وسط** برهان التطبيق

السلسلة تأخذ كانه ماكان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالآخر حتى
لا يبقى فرجة وثلمة بين قطعتي السلسلة الغير المتناهيين وتحصل سلسلة واحدة
غير متناهية ثم تأخذ هكذا مرة اى ثم تأخذ السلسلة محذوفا عنها هذا القدر مرة
ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان وتطبق احديهما
على الاخرى في الوهم ان كان اللاتناهي في جسم او بعد واحد وان كان في اجسام
مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار اليه بقوله او تجعل عدد كل واحد مقابلا
لعدد الآخر في العقل ان كان من الاعداد اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات
المختلفتين فلا بد من التفاوت وليس في الوسط لانا وصلنا وسددنا الثلمة
فيجب في الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهي وهو
ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالسلسلتان
متناهيتان وقد فرضناهما ليستا كذلك هذا خلف محال وبه اى وببرهان التطبيق
تبين تناهي الابعاد باسرها اى سواء كانت جسمانية او قائمة بانفسها عند
من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرها كالموصوفات والصفات
المترتبة ولا يخفى ما في هذين البرهانين من المنع حكومة في نزاع بين اتباع
المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زايد عليها في الاذهان والاعيان
وبين مخالفيهم الصايرين الى انه مزيد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود يقع
بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى
معقول اعم من كل واحد كذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة
والذات على الاطلاق اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث
هي لا مقيدا كماهية فلان وبهمان وقس عليها اطلاق الثلثة الباقية على
كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل من المذكورات فيدعى
ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية صرفة اى لا وجود لها
الا في الاذهان بمعنى انها تكون زايدة على الماهيات التي تحمل عليها في الاذهان لا في

في ان الوجود زايد على الماهية
امرا

الاعيان

الاعيان فانها لو لم تكن كذلك فاما ان تكون زايدة عليها في الاذهان والاعيان معا او
غير زايدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثاني باطل لقوله
فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض
وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس
عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان الماهية والشيئية والحقيقة
والذات ليس شئ ما منها عبارة عن شئ من الماهيات وانه اذا لم يكن الوجود
عبارة عن شئ من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان
الاول فلقوله فاذا اخذ اى الوجود بمعنى اعم من الجوهرية مثلا وزايدا عليها في
الاعيان فاما ان يكون حاصلا في الجوهر قايما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود
في الاعيان اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ
نسبته اى نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرا اليه اى الى الجوهر الذي وصف
به والى غيره سواء لتساوي نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به
الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام
الصفة بالموصوف وكون الصفة وهي الوجود جوهرا بالفرض هذا على تقدير
كون الوجود قايما بنفسه وان كان في الجوهر فلا شك انه يكون وفي اكثر النسخ
فلا شك ان يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو
موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود وجود الى غير النهاية
فان قيل هذا انما يلزم ان لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه الاشارة بقوله
فان اخذ كونه اى كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان
كما اخذتم فلا يكون الموجود اى صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه
في الاشياء انه شئ له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق
على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما يساير
الاشياء وهو انه شئ له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا

ثم نقول اى فى بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما
فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا
الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود ثم مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود اذا قلنا ثم ح
وجد السواد الذى كان قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل
وجوده فحصول وجوده غيره اى غير الوجود مع ان الوجود هو الحصول فللوجود
وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات
المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون
الوجود زايدا على الماهية فى الاعيان ان يكون محالا ويمكن ان يقال انما مثل بعرض معدوم
موجود تنبيها على ان الحوادث توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما
حدث حادث فى زمان الآن وحدث قبله فيه فالامتناهى اذ لا يحصل الوجود للشئ
الاوان يوجد الفاعل وجود وجوده اولا ويتسلسل صاعدا الى غير نهاية والمتوقف على
ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل بعد لن يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث والمقدم
كالتالى باطل فالوجود غير زايد عنها (علیها ظ) وجه آخر اى فى ان الوجود غير زايد على الماهية
فى الاعيان وهو وجه الزامى وهو ان هؤلاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان
الوجود زائد على الماهية فى الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا
فى وجودها بعد تعقلها وكل امرين يعقل احدهما دون الآخر فهما متغايران فى الاعيان
لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزايد عليها فى الاعيان ونخالفهم الزمهم
بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زايد على الماهية فى الاعيان والا لزم
التسلسل للزوم كون وجود الوجود زايدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود
كوجود العنقاء مثلا ونشك هل هو فى الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان
اعنى وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك فى
الآخر كما ذكرتم فى اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود الوجود
متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زايد

عليه

عليه لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره
من الماهيات به موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر وغيره من
الاشياء به يتقدم ويتاخر قلنا كما دل تعقل الماهية مع الشك فى وجودها
على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية
مع الشك فى وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلى والى
ما ذكرنا اشار بقوله وهو ان مخالفى هؤلاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا فى
انه هل هو فى الاعيان حاصل ام لا كما كان فى اصل الماهية عند اتباع المشائين
حيث فهموها وشكوا فى وجودها فيكون للوجود وجود آخر زايد عليه كما كان للماهية
زايدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهذا فى الحقيقة نقض اجمالى تقريره ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع والتالى باطل فالمقدم مثله وتبين
بهذا اى بهذا البيان انه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود كالواجب لذاته
على ما ذهب اليه المشاؤن فانا بعد ان نتصور مفهومه اى مفهوم ما عين ماهية
الوجود قد نشك فى انه هل له الوجود اى الحصول فى الخارج ام لا وعند هذا نقول
الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه
ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له
وان كان غيره فيكون له وجود زايد اى على الوجود الاول الذى هو نفس الماهية
ويتسلسل كما مر تقريره غير مرة وهذا محال وهو انما لزم من فرض ما عين ماهيته
الوجود فليس فى الوجود مثله ولما زيف الحجة التى هى معتمد القائلين بان للوجود
صورة فى الاعيان زايدة على الماهية المتصفة به بنقضها اجمالا وباستلزامها
خلاف مذهبهم اتبعه بما يدل على بطلان تلك المقالة فى نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من
افساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا و
الاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم يقنع بنقض حجتهم وقال وجه آخر اى دال على
بطلان مذهبهم وهو انه اذا كان الوجود للماهية اى وصفا للماهية وزايدا عليها

فى الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها اى الى الماهية وللنسبة وجود
اى حصول وثبوت فى الخارج على ما هو زعم المنازعين ولوجود النسبة نسبة
اليها اى الى النسبة فيتسلسل اى وجودات النسبة الى غير النهاية وهو محال
نشأ من اخذ الوجود زايدا على الماهية عينا فالوجود غير زايد عليها عينا
بل ذ هنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر
اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر كذلك فلا
شئ من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والاجماع المتنازعين
فيتعين ان يكون هيئة فى الشئ اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر
او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو
حصوله من ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا
كون الوجود زايدا واليه الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله
فيوجد قبل محله والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض
كذلك هذا خلف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ
على هذا التقدير يوجد اى المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود
لا معه والا لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه وهو محال ولا
ان يحصل بعد محله وهو ظاهر لاستلزام كون الماهية موجودة قبل وجودها فيتقدم
الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى وجود الوجود
متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما وايضا اذا كان فى الاعيان
زايدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعانى التى يوصف بها الجوهر و
استحالة وصف الشئ بما ليس قايما به فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة اى لان
الوجود هيئة اى عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة اى يوجد اجزاؤها
معا بخلاف الزمان وان يفعل وان ينفعل لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزى
بخلاف الكم ولا اضافة الى امر خارج اى عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من

والحركة

الاولى

الاعراض وكل ما كان كذلك فهو كيفية كما ذكروا فى حد الكيفية اى من انها هيئة كما
ذكرنا وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها
فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه
او يكون قبل الوجود وجود آخر الى آخر ما قررنا ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء
مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه بين المتنازعين بل الكيفية و
العرضية اعم منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية الى الوجود وغيره
وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم
بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه اى فى وجوده
الخارجى اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك ان المحل موجود
بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر فيقوم كل واحد
منهما بالآخر ودار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم
عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق
ومن احتج فى كون الوجود زايدا فى الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها
من العلة امر فهى على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود
كان ذلك الوجود حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا القسم
لظهوره اخطأ فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا وهو خطأ لان الوجود
امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان ليفيده الفاعل بل الذى يفيده الفاعل
هو نفس الماهية على ما قال والخصم يقول نفس الماهية العينية من الفاعل لا وجودها
كما زعمتم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد اى على الماهية عينا المفروض
انه الذى افاده الفاعل فى انه هل افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا
آخر هو الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان
على العدم وان افاد شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية
فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا وكذلك الفاعل

انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذي هو امر اعتباري فان قيل الذي افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيا فهو على العدم وان افاده امرا عاد اليه الكلام **واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية** وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاته والا لما امكن تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زايدا عليه في الاعيان وهو المطلوب وهذا وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون عدم الوجود جزء الانسان ولا ذاته ان يكون زايدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زايدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر لاشتمال الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال **والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الا كونها موجودة فيه اما في الذهن او في العين فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية التي فيه والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شي** وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة الحيوانية الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة كون الحيوانية في الانسان مع ان كون الشي في الشي يقتضي وجودهما لاستحالة كون المعدوم في العدم فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى **ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا اكثر امرهم في الالهيات على الوجود** لان الموضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب الذي هو المبدا لجميع الماهيات الممكنة وجوداتها العرضية لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات الخارجية كالنسب والروابط والذوات على ما قال **والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء** كنسبة الشي الى الزمان والمكان اللتين هما اعتباران عقليان

في المعدوم

كما يقال

كما يقال الشي موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشي الى الامكنة المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود لكن في قوله فلفظ الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المساهلة في امثال هذه المواضع جايزة اذ المحاققة فيها لا يجدي بطائل في المهمات مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم وهو ما يحل فيه غيره وبين المذكور هنا وهو الموجود في الشي وانه لا يلزم من الاختلاف ثمه الاختلاف ههنا فليبعد عنه **ويطلق** اي الوجود **بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا** ففي هذا المثال عبر عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني بيوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو **وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشي وحقيقته ووجود الشي وعينه** اي حقيقته **ونفسه** اي ذاته ففي قولنا وجود الشي يعني حقيقة الشي وذاته قد عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود **فيؤخذ** اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء **اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية** وفي اكثر النسخ **الخارجة** ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل من اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية **هذا** اي اخذ الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا **ما فهم منه** اي من الوجود **الناس** وعلى ما يوجبه البرهان **انه** امر كلي عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض والى

ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو اتها في الزمن كالنوعية
المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان
ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون الشي
جزئيا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زايدة على الشي في الاعيان فكذلك — صـ الجزئية
لا يلزم من كون الشي موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زايدة على الشي
في الاعيان فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى
ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الطرفين والوجوب و
الامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان حال الوجود
الى ما ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه امورهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس
فان كان وفي نسخة فاذا كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما فهم منه الناس
ودل عليه البرهان فانهم ملزمون ببيانه في دعاويهم الاعلى ما ياخذون من — فهم
انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر
الاعتباري العقلي المفهوم للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان
يكون حقيقة شيء فيه او جزءا لها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم
فلا نصغي اليهم حتى يبرزوا ما في ضميرهم ويبينوه ليعرف صحته وفساده واعلم
ان الوحدة هو تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زايد — الوحدة
في الاعيان على الشي والا كانت الوحدة شيا واحدا من الاشياء لان التقدير
انها شيء موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها فلها وحدة اذ
الواحد ماله وحدة وايضا اي في الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد
وآحاد كثيرة كما يقال شي واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة لتعرضان
لطبيعة الوحدة كما تعرضان للشيء ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة
كما يقال شيء واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والآحاد
ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والآحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما

ثم الماهية

ثم الماهية والوحدة التي لها اذا اخذتا شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة
والآخر الماهية التي هي لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات
منها انا اذا قلنا هما اثنان يكون للماهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام
متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام
فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير
واذا كان حال الوحدة كذا اي من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة — الكثرة
لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات
وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد و
قال فالعدد ايضا امر عقلي فان العدد اذا كان من الآحاد اي الوحدات والوحدة
صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس
به يعرف القليل والكثير والزايد والناقص وجه آخر اي في ان العدد امر اعتباري
عقلي هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا فاما ان يكون في كل
واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او في كل
واحد شيء من الاربعة وليس الا ذلك الشي من الاربعة الذي في كل واحد الا
الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل
لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل
وحدة محل خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها او ليس في كل واحد
الاربعة ولا شيء منها فليست على هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا
كان العدد مما يعتبره العقل فظاهر ان الزمن اذا جمع واحدا في الشرق الى
آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعية
وغيرهما واذا راى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم
ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع اي مع الاجتماع
لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار

الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية اعتبار كثرة مجتمعة منها بل قد
يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله ويأخذ
ايضا في الاعداد مائة مآت وعشر عشرات ونحوهما و في بعض النسخ ونحوها ولنعلم
ان الامكان للشئ متقدم على وجوده اي وجود ذلك الشئ وهو الممكن في العقل
لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن لوجوده
وكل ما علل بشئ يجب تأخره عنه فوجود الممكن متأخر عن امكانه بل امكانه سابق
على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح
ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان مفهوم واحد يقع على المختلفات
وما كان كذلك لا يكون نفس شئ من تلك المختلفات بالماهية والا لما وقع بمفهوم
واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها ثم هو اي الامكان عرضي
للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ولو صفة الماهية وهو ظاهر
ولان وصف الشئ قائم به لاستحالة وصفه بما لم يقم به ولا بما هو قائم بنفسه لاستحالة
ان ينطبع في غيره اذ لابد في الحلول من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل
وما قام مستقلا بالابعاد لا يتداخل و بغير الابعاد لا يشيع في الغير فليس
اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف الماهية به وليس بواجب الوجود
اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى موضوع واذا لم يكن
الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا قائما بنفسه بل بالماهية فلا يزيد
على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اي
الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن فالليس
بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان يعقل قبل وجوده
اي وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو
اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود
الامكان والسابق على الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه

ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه اي امكان امكان الامكان الى غير النهاية
فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة فالامكان وكذا قسيماه
امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي
وليست بموجودات في الخارج وان كانت زايدة في العقل على ما يتصف بها وكذا
الوجوب اي غير زايد في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما
ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن
فاذا زاد عليه على ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها
الى ذات ما تتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير
وامكان بالذات فله وجوب وامكان فذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة
الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا
فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب
الشئ يكون قبله فلا يكون هو اي لا يكون وجوب الشئ نفس ذلك الشئ لان السابق
على الشئ لا يكون نفسه وانما كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد لا يوجد ثم يجب
لما عرفت من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته
او من غيره وللوجوب وجود اي عند الخصم فيكون للوجوب وجوب آخر له وجود
آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لم يوجد وهكذا يلزم سلسلة اخرى
من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود
غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي ممتنعة بما سبق
وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط واما مركب لان اكثر
النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك
متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه
فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك الجماد في الجسمية وامتاز عنه
بالنمو فان جعله جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع

الوجوب

بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات
جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن في الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه
جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند
المشائين ومن العرضيات عنده لقوله بعد هذا وصورة السواد في العقل
كصورته في الحس اي هو بسيط عقلا وما في الذهن لا يجب ان يطابق لما في العين
الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل ما يحمل على الشيء يحمل
لاجل مطابقته الصورة العينية فان الجزئية تحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث
هي حقيقة وليستا بصورتين لذاته ولا الصفة من صفاته بل هما صفتان له اللتان
لا توجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي الماهية
هو كونهما جزئي حدها ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء
الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللونية وامتاز عنه
بقابضية البصر فان جعله لونا في الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان
لامكن بقاء اللون دون السواد وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد
هذا اللون وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون
ولا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير السواد او سوادا آخر غير هذا لاستحالة
ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل آخر او لا يقترن به فصل اصلا بل
يبقى مجردا عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال
جعل سوادا فجعل لونا بل يقال جعلا بجعل واحد شيئا واحدا في الخارج فالانواع المركبة
تتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يغاير
وجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف البسيط فان وجودات اجناسها
لا تغاير وجوداتها ولا لوجودات فصولها وان تغايرت في العقل وتركبت فيه فان
التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم والخصوص لتشابه البياض
والسواد في اللونية وتباينهما في القابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من

بجز

بل التصور ان

حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض للبصر وهو خاص فاذا كرر التصورات
وقيد العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد
بكليته محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الآخر
في الحس اصلا بل في العقل والى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله
واعلم ان لونية السواد اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط
ليست شيئا آخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله
سوادا اي وجودهما واحد والا فلو كانت للونية وجود ولخصوص السواد
وجود آخر جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية مع مضادها
اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كقابضية البصر مثلا شرطا للونية
والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها كتفريق البصر في البياض المضاد
وغيره في الحمرة ونحوها المخالف وهو المراد من قوله او يخالفها واذا لم يكن
واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان لوجودها غير وجود
الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان
تستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه ويقرن بها خصوص البياض
كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية
والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع البسيطة الخارجية شيء
واحد في الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج
ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم العقلي وتركبت
ذهنا كما ذكرناه ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا يزيد في الخارج على انواعها
كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة
اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت
موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان تكون وفي بعض النسخ يوجد هيئة في
السواد فهو جزء السواد قبله لاحتياج الحال الى المحل لا بها اي باللونية على ما هو

ان حصر

وهو ليس غير شيء وهو فصل النوع

ل
الخصوص

المتفق عليه وحينئذ لا يسمى السواد لونا ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل
اوفي محله اي محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي لا عرض واحد
والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد قايم بالاجسام
فاللون نفس السواد في الاعيان وزايد عليه في الاذهان والاضافات ايضا اعتبارات
الاضافات
عقلية لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة مثلا ان كانت ماهية في شخص اي
عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو اذ الاخوة لكونها
من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص
زيد لما ذكرنا من كونها انما يتحقق بين شخصين فاحدى الاضافتين غير الاخرى
لتغاير المتضايفين واستلزامهما تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها بالضرورة
اذ ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت ذاتا واحدة واضافتاها الى
شخصين متغايرتان فكيف يكون هي اي كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة
الاصلية فتعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة
الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود هنا الكلام وهو انها موجود من
الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اي الاضافات على الوجه
الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج
فاذن هذه اي الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب والامكان والوحدة
والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية والعدميات اي الاعدام المقابلة
اعدام الملكات
للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده من العدميات ايضا امر عقلي
اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات والا لها صورة في الاعيان
فان السكون اذا كان عبارة عن عدم الحركة فيما يتصور فيه وفي بعض النسخ فيه الحركة
اي فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق في الاعيان ولكنه في الذهن معقول
والامكان اي الماخوذ في تعريف امر العدمي ايضا عقلي فيلزم ان يكون الاعدام
المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كذلك واستحالة حصول

موجود

الجوهر
موجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا
زايدا على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا
وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال
ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤن عرفوه اي الجوهر
بانه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية
عرضية لانها امر اعتباري عرضي فاذا قال الذاب عنهم اي الدافع عنهم من الذب
وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اي مهما دفع رجع ان الجوهرية
امر آخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو
رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الآخر فصعب عليه شرحه واثباته على
المتنازع وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا
الحقايق المعلومة لكثرة ما لزمتهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر واعتبر
في غيره ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع
فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية
من كونها جوهرية اخرى زايدة عليها ويتسلسل اي الجوهرية مترتبة موجودة
معا الى غير النهاية وهو محال والجوهرية ليست بزايدة في الاعيان فاذن الصفات
اي التي يوصف بها الموصوفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة
في العقل كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس
وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها في
مرتبة كون غيرها في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود
وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات
واذا كان للشيء وجود في خارج الذهن فينبغي ان يكون ما في الذهن منه اي من ذلك
الوجود الخارجي يطابقه ليصح انه منه واما الذي في الذهن فحسب فليس له في
خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني والمحمولات من حيث انها محمولات

ذهنية لانها كلية والكلي لا يوجد في الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة
مشخصة وهوية معينة تمتنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية
فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا
انه ليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية والسواد عيني
لان له صورة في خارج الذهن والاسودية اعتبار عقلي لانها لما كانت عبارة عن شيء
ما قام به السواد لم يدخل فيه اي في ذلك الشيء الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد
يقوم وفي اكثر النسخ يقوم بغير الجسم لقيل عليه انه اسود فاذا كان شيء ما لم يدخل
في الاسودية وهو امر اعتباري عقلي وكل ما يكون لامر عقلي مدخل في مفهومه كان
كذلك فلا يكون اي الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له في الاعيان وجوده
واما الصفات العقلية وهي التي لا وجود لها الا في الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق
منها وصارت محمولة كقولنا كل جيم وفي بعض النسخ كقولنا جيم هو ممكن والممكنية
والامكان كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما بخارجي بخلاف الاسودية
فانها وان كانت محمولا عقليا فالسواد وهو المشتق منه عيني والسواد وحده
لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل اشتقاقا او اضافة نحو اسود
او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض لحمله
عليه حمل هو هو الا لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا تعرض
لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك لامتنع حمل السواد مطلقا واذا قلنا ج هو ممتنع في الاعيان الصدق والكذب في الامور الاعتبارية
ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس ان له امتناعا حاصلا
في الاعيان بل هو امر عقلي نضمه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فنقول
ممتنع في الذهن او في العين وكذا نحوه اي وكذا نحو الامتناع او الامكان من الصفات
العقلية التي اشتق منها كالموجود والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في
كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا
لكن المشتق منه خارجي والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج

كما اذا

كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته له كاطلاقه
على الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في
الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق
فيه الحاقه بما يصلح له لخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه
لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن
عليه والكذب الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس
من شانها ان تتحرك فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع
على ما هو المشهور فانه لا يعم الاعتبارات العقلية فاعرفه فان به ينحل كثير من
الشبهة الواقعة في كلام المتاخرين بل المتقدمين وفي مثل هذه الاشياء وهي
الاعتبارات العقلية الغلط ينشأ من اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان
ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه
لتتفطن لحل مغالطتهم ولئلا تقعوا فيما وقعوا فيه واذا علمت ان مثل هذه
الاشياء المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا
يكون اجزاء للماهيات العينية يعني الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون
الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءا لما هو في الاعيان وليس اذا كان
الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه
في العقل باية ماهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا يصدق
الا اذا الحق بما يصدق له لخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان
فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق
والكذب في الامور الاعتبارية وان مفهومهما فيها غير مفهومهما في غيرها على
ما حققنا واليه الاشارة بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية بما يصلح له
لخصوصه او بل لنا ان نلحقها في العقل بما يصلح له لخصوصه فيصدق حينئذ وكذا
الوجود وساير الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية

وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له وبغيره لا لمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور
فانه غلط نشأ منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبهة
فيها كثيرا فصل قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو
صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على ان لونية السواد
ليست لونية وشيئا آخر في الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية ونقول ان
عرضية السواد ليست عرضية وشيئا آخر الى آخره وعلل بعضهم اي بعض المشائين خروج
العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ولو
دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهر
هكذا وهو انه خارج عن حقيقة الجوهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان تعقل
الشيء مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته
فان هذا انما يمكن في الاعراض لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل
شيئا مع الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك
في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته وكون السواد كيفية ايضا عرضي له وهو
اعتبار عقلي لما سبق من ان لونية السواد ليست كيفية وشيئا آخر الى آخر البرهان
وما يتعلق اي في بيان ان اللون ذاتي للسواد وهو انه نعقل اللون ثم نعقل السواد ونحكم
بل لقائل ان يقول نعقل اولا ان هذا سواد ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن
لا نحتاج اي في بيان خروج العرضية عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان
قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته انما هو قول جدلي فان اجراءهم اياه في الاعراض دون
الجواهر مع جريانه فيهما جدل محض وعمدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض
ما سبق اي من البرهان كما اشرنا اليه حكومة اخرى وهي ان المشائين اوجبوا
ان لا يعرف شيء من الاشياء فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا
اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي
لا يدل على حقيقة ما عرف به والنفس والمفارقات اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة

وشك في عرضيته ومن
شك في عرضية شيء يكون
قد شك في جوهريته فقد
سلمتم ان الانسان قد يعقل
شيئا مع

عندهم

عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما كان في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال
لها انها فصول فليست بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد
مثله عرفوه بانه لون يجمع البصر فجمع البصر عرضي اي للسواد غير داخل في حقيقته
لما عرفت من ان السواد ليس لونية وشيئا آخر هو جمع البصر واللونية عرفت حالها
من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلا
لكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا
لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات
الحدية ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية فللوازم
ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه ان
لا يعرف في الوجود شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل
واستلزام كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء والعقول السليمة تاباه والوجود يشهد
بخلافه والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد يعقل وليس له جزء آخر مجهول ولا
يمكن تعريفه لمن لم يشاهده كما هو اذ لا اجزاء بسيطة له يعرف بها والتعريف باللوازم
غير مفيد كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري مدرك
بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا كما هو بسيط
خارجي وليس مركبا ذهنيا اي من الذاتيات لا يمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية
فالسواد والبياض بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وسائر
المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية
لا يمكن ان يعرف شيء اصلا فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها هي الحقائق
المركبة من الحقائق البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد وان يعرف
المجموع بالاجتماع في موضع ما فمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها
كمعرفة الابيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض وهي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة
العرضية وهي التي تكون بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصوته

ولونه وشكله وكتابته وصنعته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته
وغير ذلك وهو المراد من قوله بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة لكن
تصور الحقايق البسيطة متفرقة فمعرفة المجموع بالاجتماع في موضوع ما وفي نسخة
في موضوع ما واعلم ان المقولات التي حرروها وفي بعض النسخ جردوها وفي بعضها
جزّوها اي قسّموها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى
والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من
حيث معقوليتها ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات
عقلية والمقولات محمولات كلية فتكون اعتبارات عقلية وبعضها اي بعض المقولات
المشتق منه اي البسيط الذي منه اخذ المحمول الخصوصية ايضا صفة عقلية كالمضاف
فان الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليان لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة
اللتان اشتقا منهما ايضا عقليتان بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا و
اعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد لخصوصها كما
سبق من ان البسيط الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل اي وكل
ما يدخل فيه الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع فانها
ايضا صفات عقلية لان الاضافة تعمها وهي ايضا كذلك ومنها اي ومن المقولات
ما يكون في نفسه صفة عينية اما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرائحة
مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانتا
في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان ولو كان كون الشيء عرضا او كيفية
ونحوهما لكونه اضافة وغيرها موجودا آخر لعاد الكلام الى ذلك الموجود في انه موجود
آخر متسلسلا على ما سبق من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية
موجودة معا وقد بانت استحالته حكومة اخرى في فصل خصومة بين المشائين
الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين الصايرين الى ان
الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي

المقولات اعتبارية

في نفي تركب الجسم من الهيولى والصورة

البسيط

البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء مثلا لبطلان تركيبه
من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال
لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشيء لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا
للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه
اذ الشيء لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد
الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل للملكة لا هي كالبصر
وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه
اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذا لا يقبلهما الاتصال
ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم
لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي
ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل بالفعل
لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل وبواسطة القوة عليه ولهذا
كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال
ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة قابلة لهذه الاشياء واذا كان كل ما هو
جسم اما متصل واما منفصل واما واحد او متعدد فلا شيء مما هو قابل للجميع بجسم
بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول وهو الصورة الجسمية واذا رجع كل
عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شيء مع متصل وليست شيئا قابلا بذاته ولا
يعقل ماهية الجسم دونها فهي من مقوماته وكل ماله جزء فلا بد له من جزء آخر
فالمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو مركب
منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجرمية يتبين وهو
المطلوب وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها
في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمقدار عرض
زايد على الحقيقة الجسمية ولان جسما واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف

اي الحقيقيين والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج
والثاني هو ان ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه واذا كان كذلك كانت المادة
الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال غير مفتقرة الى ما يحلها فيها فكانت
المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل
الانفصال فهو ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيعلم ان احدهما اتصل بالآخر
وهو الذي يقابل الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد
ليس يقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين
ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عني بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمتنع
ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان
المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان نقول فما قولك فيمن يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي
يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير وقول القايل انها اي الامتدادات الثلاثة اعراض لتبدل
الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اي مع بقاء حقيقة الشمعية والزايل غير الباقي
والامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض زايدة عليه وكذا المقدار الذي
يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قايم به ليس الا
دعوى اي مجردة عن البرهان وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول
والعرض والعمق ففيها امر ثابت وامر متغير فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص
عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد في الطول وبالعكس فليس في
المجموع زيادة ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب آحاد المقادير في
الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار
الذي هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا
القايل ان جعل هذا المقدار اي المتغير الذي هو آحاد المقادير ذاهبا في بعض الجهات
عرضا فهو مسلم لانه عرض في المقدار الجوهري الذي هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون
الجوهر كذلك وفي اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان

المقدار

المقدار نفسه وهو الثابت القايم بذاته الذي لا يتغير عرضي للجسم اي خارج عن حقيقته
او عرض اي غير قايم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه هو ان المقدار
نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما
واستدل على انه ثابت لا انه غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد في الطول عند المد
ينتقص من عرضه وكذا ما انبسط في العرض ينقص من طوله فيتصل بالمد بعض اجزاء
كانت متفرقة ويفترق بعض ما كانت متصلة فذهابه اي ذهاب المقدار الذي هو الجسم
في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم له ثابت غير متبدل بتبدل
الاشكال وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل والجسم ليس الا نفس المقدار اي عين
الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند تبدل
اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال والامتدادات الثلاثة
اي المتبدلة هي ما يوخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال
على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهري ايضا فان عدم تبدله الى جهة
من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل
في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد آخر
اكثر منه يفضل عليه مع قوامه به وهذا خلف محال واذا كان هذا النوع من التبدل
لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري ولا يستلزم عرضيته فكذلك تبدل المقدار الجوهري
الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم ان ذلك المقدار تبدل وليس كذلك كما علمت من ثباته
وعدم تغيره بزيادة ونقصان وانما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها
الذي هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق نفيس والحق ان المقدار الجوهري لا يتبدل
بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينتقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل
في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بعين ما ذكر فيه وقوله الاتصال لا يقبل
الانفصال صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما
متصلان وان عني بالاتصال المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها

عند علم المانع يتصل تارة وينفصل اخرى وهي القابلة للامرين واستعمال الاتصال
بازاء المقدار يوجب الغلط لانه لاشتراك في اللفظ فيوهم ان المراد منه الاتصال الذي يبطله
الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القايل ان الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت
في المقدار فيكون اي المقدار خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق
والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الجسمية الخاصة
فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة بين الكل فنسلم اشتراك
الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار
واختلافها بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا كمن يقول المقادير
الخاصة في الصغر والكبر مختلفة وتشاركت في انها مقادير فافتراقها بالصغر والكبر
ليس الا بشيء غير المقدار حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكها
في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار
اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولان احدهما اتم
والآخر انقص و هذا اي هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف
والحر الاشد والاضعف ولا اعني بالنور الاشد والحر الاشد الاشدية والقوة
في الممانعة وغير ذلك اي مما يقال في الاشدية كالصلابة ونحوها وليس شدة النور (معنى)
وضعفه بمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء ولا اجزاء
مظلمة اي ولا بمخالطة اجزاء مظلمة فان كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس عن جسم
املس كالمرآة من نير بل اي بل شدة النور تماميته وكماله اي للنور في الماهية
والمراد من تمامية الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له
من الفضايل ففي الطول ايضا هكذا اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان
اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا
مقدار ايضا لا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس الطول
فان لم يسم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول بسبب ان تمهنا اي في الطول بل في

المقدار

المقدار يمكن الاشارة الى قدر به المماثلة والزايد اي والى قدر الزايد بخلاف الاتم
بياضا فانه لا يتخصص فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا
فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا يتخصص ولا يتعين في الاتم
بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا
فانه لا يتخصص فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيحصل الجامع الاتمية (فيجعل)
دون الاشدية ليشمل الكل ولا يختص بالبعض فكما يقال هذا البياض اتم من ذلك
البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم
او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار
اليه بقوله فان لم يسم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور فحاصل الكلام هو ان
الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما
تشاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة
تشاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة
اي بالجسميات المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما
بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير
نقصان شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي
لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للكبير
وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال شيء منه
والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة و
المحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانه هو نقصانها وعلى
هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال
شيء منه لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء لئلا يلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى (ليلزم ما ذكروه)
المجازي اذ ليس اي التخلخل والتكاثف الا تبديد الاجزاء واجتماعها وتخلل
الجسم اللطيف بينها اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تحلل

منها و

الجسم اللطيف فيها اى انفصاله عنها وذلك فى التكاثف كالمتفش الاجزاء اذا
انتى بحث اجزاؤه او بمختلف الاجزاء اذا تحلل لطيفها وانضمت واما فى بال
فى القمقمة الصياحة اى من دلالتها على التخلخل الحقيقى وذلك لانها اذا ملئت
ماء واحكم ضمامها ووضعت فى النار وتسخنت شديدا انشقت وليس الشق
بزيادة المقدار اى مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان لغاش
وما الذى الجأها الى ان يدخل فى اضيق موضع من شانها البروز عنه لميلها بالطبع
الى جهة العلو فلذلك صوب قولهم ان النار لا تدخلها وقال فى ذلك معجع واذا لم يكن
الشق بدخول النار كان بسبب زيادة ماء القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب
ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المشاؤن من زيادة
المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتد مالت جوانبها اى جوانب
الاجزاء الى الافتراق ومانع الجسم اى جسم القمقمة والمنفذ ومرد لاشتداد التسخن
والخلأ كما بين فى الكتب ممتنع فيميلها اى ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة
عدم الخلاء مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيسد الخلل الحاصل بينها
بالتبدد تنشق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقى واما ما يقال
اى فى بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فتكبت
على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه تخلخل
بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء
ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال ولهذا يذكر هذه
الحجة على التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فتكاثف الهواء
اى المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف
غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء بل
يخرجه دخول الماء لا لما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتسخن بالمص وانفعاله
عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها

مقدار

الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من
مسامها كما لا يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه
بعد لكن ما فى المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى له منفذ ما لا نتعرمه الخروج
ولا نشاهد كما قد نشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة الرؤس منغمسة فى
الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته اياه فى الموضع الضيق فيضغطه
ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف فى بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب
الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج
فلا يمتنع مثل ذلك فى الهواء الذى هو الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم ان الماص
لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل
الحجة على التخلخل ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذه الاشياء وهى عدم
خروج الهواء عند دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما يأخذ
يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن للمشائين ان يثبتوا مذهبهم فى مسئلة
القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء بالمص وعدم خروجه بالكب فى القارورة
فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول الهواء بالنفخ فى القربة المجتمعة
الاجزاء وخروجها عنه بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع شئ عند عدم مانع صحة
وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لان اجزاء القربة يتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء
وتتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتسع
باطن القارورة بالنفخ او تضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ
فى غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينتفخ ولا يدخلها الهواء لامتناع
الاتساع او يمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء وتحقيق انه لو كان التخلخل متصورا
كما يقولون بزيادة المقدار اى لا بانضمام شئ اليه لزم منه تداخل الاجسام فان
المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اى قبل ازدياد المقادير وفى نسخة قبلها
اى قبل المقادير الزائدة كله ملأ ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار

اجسام اخرى متباعدة عنها من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة
وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من
غير انضمام شيء اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات
لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل ان لو لم ينقص مقادير بعض
الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة والنقصان قلنا
النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الهيولى التي بنى التكاثف
عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لايعادل الزيادة في الطوفانات
العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر بعد ثم القمقمة الصياحة
التي عليها اعتمادهم اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت مملية ايزيد المقدار
فيها ثم ينشق او ينشق ثم يزيد المقدار فان كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار
فالشق ليس للتخلخل كما علّلوه به واذا كان فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل
الحقيقي وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار والشق معا فان الشق يكون سببه
شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعني ازدياد المقدار
الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم
منه التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن
القمقمة مع بعد جرم القمقمة فان قيل لانسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق
لزم التداخل وانما يلزم ذلك ان لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه
بالذات وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه الاشارة بقوله وان قيل انه يتقدم
على الشق زيادة المقدار بالذات لا بالزمان قلنا لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان
التداخل اذ الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها
وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لاكون الشق مع الزيادة هو امكان
التداخل معها فيكون التداخل ممكنا بحال ما وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لانسلم لزوم
امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لايمكن بغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره

وههنا

وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما
ليسا ممكنين معها اي مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار
وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة لم يكن
معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لا بتناء لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم
الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون فمسلم ان اريد
به ممكن الكون في نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شيء لان المعلول
ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن
الكون مع شيء لان المعلول واللاكون لذاته وان لم يكن لها معلولا لها فلو صحت
الحجة لزم امكان التداخل وهو محال بل يقال فكذا نقول في ميل الاجزاء اي اجزاء ما
مطلقا م
في القمقمة الى التفريق اي الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك
فلا يلزم ما قالوه وهو ان ميل اجزاء ما في القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان
بعد تفريقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء
لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط لان الخلاء انما
كان يلزم ان لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان اما اذا كان
بالذات على ما قلنا فكلا ثم الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المثبتين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة
القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير
متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم
وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك
دون م
فحصول الاكبر في مادة الاصغر ان كان لانبساطها بالحركة حتى يفضل المقدار عليها في
جميع الجوانب فيكون مقدار ما بلا مادة وهو محال وان كان لانبساطها بالحركة لتطابقها
المقدار الاكبر وهي لا تقع في آن لانقسام بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل الزيادة
الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم فاذن

ليس التخلخل الا بتوزين اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا ألت
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كانت لها قوة اى دفعت الاجزاء المايلة
الى التفرق مانعها ان كانت للاجزاء قوة على دفعه ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات
كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت ولو ضممنا اجزاءها لانضمت ورجعت
الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا يزيد ولا
ينقص اصلا وان ليس الجزء له مادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كله
كما التزم به المشاؤن وهذا اى كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الراى مما ذكره
راى الاقدمين والاولين من الحكماء لا الآخرين منهم كارسطو وشيعته من المشايين
وما يقال اى فى بيان ان المقدار زايد على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه
ممتد ومتقدر فيكون اى الامتداد والمقدار زايدا عليه لان الشئ لا يحمل على نفسه
ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم مقدار لا يلزم ان يكون المقدار زايدا عليه
لان هذه اطلاقات عرفية والحقايق اى حقايق الموجودات والمسايل العلمية
والحكمية لا تبتنى على الاطلاقات اى العرفية كما ابتنى ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار
على الاطلاق العرفى وهو ان الجسم متقدر لما يجرى فيها من التجوزات غربما ياخذ
الانسان فى ذهنه شيئية مع مقدار فيقول الجسم شئ له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة
لم يجد الشئ الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زايدة على المقدار بل نفسه واذا اطلق
فى العرف مثل قولهم بعلبك بعيد لا يدرك ان البعلبية وفى نسخة البعيدية فى البعد شئ
زايد بل تجوز كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية زايدة على الجسم ويجوز ان يقال
ان الجسم ممتد بمعنى ان له امتدادا خاصا فى جهة متعينة فيرجع حاصله اى حاصل
هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة وجهة متعينة ونحو ذلك اى والى
نحو ذلك من التاويلات الصحيحة وقد عرفت ان الممتد بهذا المعنى زايد عليه وهو صحيح
لا اشكال فيه فهذه المغالطات اى هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
وما يتبعه من المفاسد والقياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ الاتصال

خ ل بعلبك بعيد

بمعنى

بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط
ومن بعض التجوزات وهى الاطلاقات العرفية التى كنا فيها ومن ظنهم اى ظن
المشائين ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير بشئ زايد
على المقدار وذلك غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار فهذا ان
كان لفظ ذلك اشارة الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة
فى الاخير لما قلنا وفى الثانى لان الحقايق لا تبتنى على الاطلاقات وفى الاول ان الاتصال
بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق حكومة فى ان الهيولى العالم العنصرى
بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الذى هو المقدار القايم بنفسه على ما ذهب اليه
الاقدمون لا ما ذهب اليه المتاخرون وهو انها موجود فحسب يقبل الصور والمقادير
وليس له تخصيص فى نفسه الا بالصور لانه اذا حقق حاله لم يكن شيئا موجودا و
حاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتبارى وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع
وهو عدمى وليس له وراء ذلك تخصيص لا فى الخارج ولا فى العقل واليه الاشارة
بقوله واذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعى ليس الا نفس المقدار
القايم بنفسه فليس شئ فى العالم موجود فحسب يقبل المقادير والصور اى
الجسمية والنوعية وهو الذى سموه اى المشاؤن الهيولى اى الهيولى الاولى
البسيطة التى يزعمون انها احد جزئى الجسم والآخر الصورة الجسمية وليس فى
نفسه شيئا متخصصا عندهم بل تخصيصه بالصور اى الجسمية والنوعية الجوهريين
عندهم وقالوا الصورة هى فعل الفاعل فى الهيولى ومثلوها بالكتابة التى
هى فعل الكاتب فى اى ما عند الذى هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى
يرجع الى انه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه وليس بامر وجودى قال
فى المطارحات واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود
بل واجب الوجود لانكم قلتم ان ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا الواجب
الوجود وقولنا موجود ما امر ذهنى كما سبق من انه لا صورة له فى الاعيان وما كان

مشروحاته

كذلك لا يوجد الا في الزمن فالهيولى لا يوجد الا فيه فاسموه هيولى ليس بشئ
اى موجود فى الخارج بل هو امر عدمى اعتبارى لاحصول له فى الوجود ولا صورة فى
الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسر به المشاؤن من انها جوهر من شانه ان
يكون بالقوة دون ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة
التى قررناها اى من راى الاقدمين فهذا المقدار الذى هو الجسم جوهر من اعتبار
عقلى فاذا اضيف اى قيس ولذلك عدا بالباء فان انتقال الصلة للتضمين وقال بالنسبة
الى الهيآت المتبدلة عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع الجوهرية الحاصلة
منه اى من الجسم او منها اى من الهيآت على ما فى اكثر النسخ المركبة اى الانواع الحاصلة من
الهيآت المركبة منها اى الانواع من الهيآت ومن محلها وهو المقدار الذى هو الجسم لاستحالة
وجود الهيآت بدون محل يقوم به وهو يجوز تركب نوع طبيعى من جوهر وعرض بل الجسم
عنده كذلك على ما قال فى التلويحات فالمقدار داخل فى الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت
جوهرى هو الهيولى وآخر عرضى متجدد بتجدد به اعداد الاجسام مع بقاء الحقايق
النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن فى ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا لحكمه
ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه ثم بتركب الجسم وعرضية المقدار و
لا مناقضة فى الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير
هذا الجسم والمقدار لما سبق ان فى الشمعة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص
بتبدل الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب وهو عرض فى المقدار
الذى هو جوهر ومجموعهما هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى
وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهرى الثابت وهو الذى
بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اى لتلك الهيآت والانواع المركبة وقد
يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى لا غير اى وليس
غير ما ذكرنا شيئا آخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب
اى بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شئ واحد بالذات مختلف بالاعتبار

اما الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال
والانفصال والصور والهيآت واما الثانى فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى
بالقوة حكومة اخرى فى فصل خصومات بين الاوايل والاواخر من الحكماء
وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث
الصورة النوعية الى غير ذلك وهؤلاء اى المشاؤن بينوا يعنى بعد احتجاجهم
على تركب الجسم من الهيولى البسيطة والصور الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم
ان الذى وضعوه موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصور
ولا الصور دونه بما سنذكر ان شاء الله تعالى ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا
فى وجود الهيولى لكونها علة ما لها وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة
ما للهيولى اى كثيرا ما يبسطون الكلام فى كونها علة لها على عدم لان انتقال
الصلة للتضمين وفى بعض النسخ وكثيرا ما يعولون فى كون الصورة علة
ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنه وهذا هو الاصح والظاهر ان يقولون
مصحف يعولون وذلك اى ذلك الاستدلال ليس بمتين اذ امتناع خلو الهيولى
عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون للشئ لازم لا يكون اى ذلك الشئ
دونه اى دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث
للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى
هو موضوعه وملزومه لان العرضى اللازم معلوله لاحتياجه اليه لا علته والا كانت
الزوايا علة للمثلث مقومة لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متاخرة
عنها ثم منهم اى من المشائين من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون
الصورة لانها حينئذ اما ان تكون منقسمة فيلزم جسميتها لما قال فى المطارحات من
انها اذا انقسمت تستدعى مقدارا ونحن نقول لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية
لانها اما نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت
الهيولى الجسمية فلا تكون مجردة اى عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك

فقال

فى عدم انفكاك الهيولى
عن الصورة

اى عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها
عنها فرضا فيستحيل عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها تنقسم وهذا غير
مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اى الانقسام
ويكون ذلك اى امتناع الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اى فرض الانقسام
فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشى قد يمتنع لانتفاء شرطه
الذى هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط لكونه من
شرايط حصولها ومن جملة حججهم اى على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة
ان الهيولى اذا فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان يحصل فى جميع الامكنة
اى الاحياز او لا فى مكان اى حيز وهما ظاهر البطلان لاستلزام الاول كون
جسم واحد فى جميع الاحياز والثانى كونه لا فى حيز لا فى مكان فان الجسم قد يخلو
عن المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان
ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم كون الجسم غير ذى وضع او ذى وضع بدون الصورة
وهما محالان او فى مكان مخصص ولا مخصص اى للهيولى بمكان على التفصيل
المشهور فى الكتب وهو ان المخصص اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح
لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاحياز لان ما ليس له فى نفسه وضع معين
والاحيز كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع او المقامات المعينة على السواء حتى
لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصصها من جملة جميع اجزاء مكان ذلك
النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذى يصير ماء
وينحدر على خط مستقيم على زوايا قايمة لان الطبيعة انما يحرك على اقرب
الطرق وهو المستقيم فيتعين لمكانه الاول محل انحداره او ما يقتضى بسبب آخر
اتفاقى كريح عدلت به فى انحداره عن الحيز المحاذى الى غيره على ان الكلام يعود
الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوى نسبتها الى جميع الصور
النوعية او امر غيرها اما من الامور اللازمة وقد تبرهن انه لا يوثر تاثيرا حادثا

بجعلها

لان ما ليس له وضع معين

الاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات
السماوية والامور الارضية ومن انما يوثر فيها اذا وضع معين او تعلق بذى وضع
كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسباب
الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا تختص
حادث عن الامور الطبيعية والفلكية بشى الا بعد حصولها فى عالم الاجرام
وتعين مظهرها والكلام فى موجب المظهر بسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها
فى جميع الاحياز او لا فى حيز وبطلان التالى يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز
اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه نعلم انه مغالطة من باب وضع ما
ليس بعلة علة لان الدعوى هى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو
انها لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال واليه الاشارة بقوله وللقايل
ان يقول لم امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد
وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصلت وبقيت هيولى مجردة
لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة
الشى وهو حصول الهيولى المجردة فى الخارج لغيره وهو عدم المخصص على
تقدير لبس الصورة لا يدل على استحالته فى نفسه وهذه اى المزلة او الهفوة
او الغلطة وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشى لذاته ولغيره
وللقايل ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة
انعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هى
المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل
المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة
بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثانى لا الاول وعلى هذا
يجوز ان يوجد البعض دايما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن بعض الهيوليات

صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولية واحدة مشتركة بين الهيوليات كان
في الهيولى تكثر وانقسام دون الصور والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه
دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره ولقرب
هما سبق من حججهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة فاما ان يكون منقسمة
او غير منقسمة الى آخره قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة انها
لو تجردت اما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا موجود عنهما وهما باطلان لانها ان خروج ص
كانت كثيرة فالكثرة تستدعي مميزا وذلك الصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير
تجردها عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان
اتصف بها الهيولى يكون اقتضا لذاتها اي يكون اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها
التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها يتكثر بالصور والانفصالات فلا يكون واحدة
عند تجردها وانما قال ولقرب هما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها
ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها و
لهذا قال فان لقايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها
اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو
المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه
وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لغيرها
وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط القسمة ولما بيّنا ان الجسم ليس الا المقدار
فحسب استغنينا عن البحث في الهيولى لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم
غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤون الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها بيان الصور النوعية
من التمويه ثم اي بعد فراغ المشائين عن اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا
اخرى اي غير الجرمية وسموها الصور النوعية والطبيعية فقالوا اي في اثباتها
الهيولى لا يكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده
كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو من ان

يكون

يكون ممتنعا عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك او ممكنا مع انه يقبل ذلك والتشكل
وتركه بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر
فالمطلق لا يخلو عن هذه الثلاثة واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاؤه
لذاته لانه لو لم يقتضه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا او يكون امر غير ذاته
والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان ذلك
المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان كان مقارنا فذلك هو الصورة النوعية
وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد
او عدمه من غير افادة مزية يحصل ذلك وهو بين البطلان ولو كان احدها اقتضاء
لذاته ما فارقه اصلا واستوى فيه الاجسام وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور جميع ص
الفلكية والعنصرية وغيرهما تقتضي هذه الاشياء ويتخصص بها الجسم اي المطلق
ويكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات لحقايق الانواع ولوجود ذي
الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته انواع الاجسام لانهما لا يوجدان الا مقارنين
لها لا لماهيتهما والا لما امكننا تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصورة النوعية
المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع
وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر وعدم ذلك عوارض
للتخصيص اي تعرض بعد تقوم الجسم بمخصصه لانها استعدادات محضة والتخصيص
بها يكون بعد التخصيص بما به الاستعداد قيل الكلام يعود في هذه المخصصات
انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل ويستثنى النقيض للنقيض واجيب بان
مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل المفيد لها مفيد من خارج واورد ان
قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي اولا
فلا يحتاج الى الصور النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات او لا استعدادات
وهي في نفسها ليست طبايع محصلة تتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم
نوع جوهري كالماء والسماء بمجرد استعداد لامر آخر بل هي توابع لامور محصلة

تتقوم بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيأ هو نفس الاستعداد
بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب اذ البعيد وهو الامكان المطلق من
اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا يستعد لقبول نفس او اثر
نفس او صورة نوعية تتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة شديدة
يستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية اذ استحال كون هذه الاستعدادات
المخصصات الاولى فلكون الاولى جواهر والمصنف منع كونها جواهر لجواز كونها
اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول بان هذه المخصصات اي الاولى
التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة
والبرودة واما في الافلاك فهيآت اخرى فان قال ان الاعراض اي الكيفيات
والهيآت الاخر لا يمكن عليها تقوم الجوهر وما ذكرناه مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض
من المخصصات الاولى اجيب بان تكون هذه الامور التي سميتموها صورا
مقومة الجوهر اي اجيب بان كونها مقومة له ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها
فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم
اي بعض اللوازم لان من فيه للتبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع
والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا
فان قيل انما كانت اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فحينئذ يجب ان يقولوا في الصور
المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار و
الشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها وكما
لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها وكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان يتقوم
الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اي مقومات وجوده ولهذا تكون مقومة لوجود
الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان اشخاص
النوع اعترفتم بانها تتميز بالعوارض ولولا المخصصات ما وجدت الانواع وغيرها
كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية وغيرهما اعترفتم بانها

اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها بدون المخصصات فان كانت
مخصصات الجسم صورا وجوهرا لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات
الانواع اولى بان يكون جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اي لكونها اتم وجودا من الطبايع
الجنسية وليس كذا فيجوز ان يكون المخصص اي مخصص الجسم المطلق وهو الصورة
النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعي
وان كان التخصص بها عارضة عن اسباب خارجة لا تتقوم بها ماهية النوع فمثله
يمكن ان يقال في الصور النوعية من انها تابعة للماهية الجسمية وان كان بها
تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودهما
دون ماهيتها والعرض يكون اي قد يكون من شرايط تحقق الجوهر كما ان
المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع
العوارض وما يقال ان الماهية النوعية في نفسها تامة ولو فرض انحصار نوع
الانسان في شخصه ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من انحصار النوع في الشخص
الا لامر خارجي فمثله يقال في الماهية الجسمية وان استدل على عدم تامية الماهية
الجسمية باحتياجها الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لاحتياجه الى
المخصصات والذي يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض كلام
ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم تتبعها
العوارض فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص وهو محال اذ لم
تحصل الا مشخصة والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض
ليست بشرايط لتحقق الطبيعة النوعية اي في الخارج وليس ما يمتاز به
هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانية باقية على
الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون مميز اذ هذه العوارض
التي تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية و
لوازمها والا اتفقت الكل فهو اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة

النوعية كان لنا فرض وجودها دونها اي هذه العوارض يعني دون هذه العوارض
وليس كذا فيصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده
بهذا المعنى ومواته شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة
ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اي لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة
ثم تتبعها المخصصات وكلاما يعتذرون به هناك اي في الجسم المطلق مثله واقع
في الانواع ثم العجب ان العقل انما تقتضي الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوا
اي المشاؤن وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اي لانه موجود في
موضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه
عندنا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن وكذا تعقل الامكان
اي عرض بوجهين الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا
واحدا اي ان اقتضيا معا واحدا وليس كذا فان مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى
الثاني جوهر غير جسماني فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زائدان
على ماهيته اي ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفس شيء واحد ولا داخلين فيه
والا لزم تركبه ولا ان يكون احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجيح من غير مرجح
ولا ان يكون احدهما داخلا فيه والآخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح
عرضيان له عرضان في الوجود فتعقل الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود
لما لم يدخل في حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب
لانهما صفة الوجود وعند نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء
كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة تبع الموصوف ويستحيل وجود التابع
من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعقلها لانه ابعد من الدخول فاذا كان
تعقلها عرضا وباعتبار ذينك التعقلين حصل جوهر مفارق وآخر جسماني
فصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية او الاشتراط
وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل في وجود الشيء ثم الاستعداد المستدعي

بل المطلقة

فيه

اي

النفس

للنفس الذي لبدن ما ليس اي ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود
في موضوع هو البدن وهو من شرايط حصول النفس فصح ان العرض له
مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة اليست تتخصص وتمتاز بعضها
عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيآت
والملكات فصح ان مخصصات الجواهر الاعراض والتخصص بها شرط وجود
الحقايق النوعية والعجب انهم اي المشاؤن جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة
للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض
شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل
كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤن
بان المستدعي للصورة الهوائية الحرارة وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل
هذه الاغاليط لزم بعضه اي بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معان مختلفة
كلفظة الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر
المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود
المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها تستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم
المطلق من حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي
هو جزء الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها اليها و
الى ما استثني عنها سواء كقولهم كل ما حل في شيء وقوم وجود محله كالصور فهو
جوهر والا فعرض لان حجة وجوب تقويم الصور ان كانت اللزوم واستحالة
الخلو والتخصيص او غيرهما مما هو عرض هو سببي فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون
نسبتها اليها والى ما استثني عنها سواء ومنهم اي من المشائين من احتج
اي على جوهرية مخصصات اجسام العناصر بان في الماء والنار ونحوهما كالارض
والهواء امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا اي جواهر فان الاعراض لا تغير جواب ما هو
وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جوهرا وهو كلام

وعدمها شرط

غير متين لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما يغير الجواب واليه الاشارة بقوله
فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ما حصل فيه الا هيآت واعراض ولا يقال انه خشب عند
السوال عن انه ما هو بل يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال انه خشب لان المسؤل عنه
في الثاني غير المسؤل عنه في الاول لان في الاول هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب
المكيف بهيئة الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة
الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السوال في
الهيولى لاقتران عرض به كما في الكرسي لا جوهر والدم محفوظة فيه صور العناصر على
ما قرر وليس فيه الا الهيآت التي باعتبارها صار دما واذا سئل عن اشخاص
انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك اي كالاستقصات والاركان
بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل كما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل
انه بيت فالاعراض مغيرة لجواب ما هو والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب
التركيبات وهو انها من اي الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى
والصورة او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة كالكرسي
من الخشب والهيئة والاسامي وهو ان الاسم بازاء اي شيء وضع كما سبق من جهة
والبسائط لا جزء لها حتى تتغير فيها جواب ما هو ببعض الاجزاء والانواع المركبة
الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى
تتغير فيها جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب اجتمع فيه هيآت واعراض خاصة
بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلا ومن حججهم اي حجج المشائين
على جوهرية الصور ان هذه الصور جزء الجوهر لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر
جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا
فالكرسي يحمل عليه بجهة ما وهي باعتبار المادة انه جوهر والهيآت التي بها الكرسوية
جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر
يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه

جوهرا ان كان له جزء والماء والهواء من الذي سلم كونهما جواهر محضة اي من
جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض
فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم الصور مقومة للجوهر فتكون
جوهرا باطل بعذر لا استلزامه التكرار وانما حذف الخبر لظهوره واستدل
على التكرار بقوله وجوهرية الصور كونها لا في موضوع وكونها لا في موضوع عدم
استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا
الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فتكون
مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفايدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان
معنى كون الصور لا في موضوع هو عدم استغناء المحل عنها فثبت بما ذكرنا ان
ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر والصورة لا يعني بها الا كل حقيقة بسيطة
نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر شيء
سوى الجسمية والهيآت لا غير واذا اندفعت الصور التي اثبتوها وقالوا
انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف يعني الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد حتى يكون
هي في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزايدة بعينها لا يكون الناقصة
ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا تصير به الحرارة اشد وان
كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو محال وان سلم عدم استحالته
فلا يكون احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان
والشدة باتحاد الاثنين فليس بشيء لانهما ان بقيتا او انتفتا او احديهما فلا
اتحاد وان سلم فلا يكون الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى
وحدوث حرارة اشد من المفارق وهذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف
في ان الاختلاف بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب
المعلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة

اما عرضي خارجي او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني واليه الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل بناء على ان المميز ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا اخطأ لبطلانه تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى تميزا بذواتهما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اي تغير باشخاصها اي باشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا آخر فان جواب ما هو لا يتغير فيها اي في الاشخاص عند السوال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص و ليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الخارج كمالية وحرارة بل امر ما طبيعة واحدة وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشيء زايد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشيء مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا لانه ما زاد احدهما على الآخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية في خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر آخر منه ليس بمقدار قال المشاؤن هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزايدة فلا تكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزايدة بل يكونان نوعين آخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة والمتوسطة

وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان هذا الدخل منقدحا في القسم الثالث اجاب عن الدخل المقرر بما قلنا واليه الاشارة بقوله والماهية العقلية كالحرارة مثلا يعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة كالزايدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها اذ لا يشترط النوع في حقيقته شيء من الثلثة كما لا اشتراط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما يختص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر والانثى بل المعنى الذي يعم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية والمقدارية لا بخارج وكيف يتاتى ان يكون وصف الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها و

ول
فصل

يجب ان يتحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب وتسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطأ ههنا انما يكون باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو الماهية العقلية على ان من التغير ما يودي الى تبدل الماهية اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي هو بحسب الاشتداد و الضعف يتادى الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع فيه وآخره واذا خرج عنها خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع آخر كالحمرة

طـ
بين

وتقدير الكلام ان الماهية العقلية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم تتبدل ماهية الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يودي الى تبدل الماهية فلا يعمها كما لا يعم السواد والبياض الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا

مالا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو
المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب
الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بينوا به عدم قبول المذكورات
لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه الاشارة بقوله
وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان
اشد حيوانية من غيره اما لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشيء لان
الحقائق لا تبتني على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا
انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من جهة اللغة حكموا
بعدم قبول الخط للشدة والضعف من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم ان
هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم
يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا من خط
كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط وكذا الشدة
في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان
لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن لما
تكلم من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض هاهنا
لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله وقد حدوا الحيوان
والواو فيه للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم منه
ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه
اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية اتم فيه فيكون حيوانية
الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه وضعف تحركه كالبعوضة مثلا
فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم انه لا
يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها اي نحو المائية من العناصر كالاشد نارية
وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات العرفية فاذا منعوا وطولبوا

المقولات كلها قابلة للشدة والضعف

اطلق

بلم

بلمية وفي نسخة بعلة دعاويهم وفي نسخة دعواهم تبين وهن الكلام كما تبين
من نقض شبههم وحل مغالطهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا
بلمية دعاويهم رجعوا عن هذا الكلام وهو ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف
لضعف دليلهم مثل انها انما لا يقبلها لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد والبياض
والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص انما يكونان بين
الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الامكاني
والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما يقابلهما اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ
لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زايدا على ماهيته وموضوع الوجود العلي
غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم ان حد الجوهرية والخطية يعم الجواهر و
الحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا اشد من خطية القصير
وقس الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل
الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلهما فانه كما ان الطويل والقصير
حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياضية فيهما واحد
وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبوله الشدة والضعف باعتراف هذا القايل فكذلك
لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشديد انما يطلق على زيادة في الماهية
لها حد تقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في الماهية لا تقف عند حد لا يمكن
الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا
لا نسلم ان الكيف ينتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في
الوجود كذلك والطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر
للشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية المعلول
الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهيئات اي من
الاعراض على ما هو راي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات
ونحوها والمشاؤون اثبتوا في الاشياء المتخصصة امورا لا تحس ولا تعقل بخصوصها

لوازم المتخصصة

كالصورة الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى تصير الحقايق بعد
ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المشايين لا يعلم الا بعد الاستكمال و
المفارقة. والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة لما مر من الادلة قاعدة وهي
الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القايل وهم قوم من القدماء
وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد الجسم منقسم الى لا تنقسم
في الوهم والعقل والفايدة في ايراده العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على
استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل
فانه لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا بناءً حـ
متساويين في المقدار المتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزامه تساويهما
في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان نقص مما هو غير
متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شئ في الزايد ليس في الناقص ما هو في مقابلته
اذا قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا
وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم تتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة
لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقداري للشئ لكله
في خصوص المقدار محال واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء للكل محال والجواب ان
لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية
اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصة الجسم وهي لا نهاية
امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي
اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادهما الغير المتناهية حاصلة
بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود مكذبه الا ترى ان الالوف المتضاعفة
الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من المآت الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها
ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه بالقوة بمعنى انا

الى

الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية
حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي
لتساوي مقداري الجزء والكل واليه الاشارة بقوله ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير
موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يقال
انه يساوي شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط اللا يتناهي انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان
بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي يشتمل على
مآت اعدادها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا يخل ذلك اي التفاوت
بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين وابطال الجزء الذي لا يتجزى في العقل ابطال الجزء الذي لا يتجزى
والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان في الجهات اي على ما يسلمه ويعتقده القايل بحل القايلون
به فما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى اي الجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا و
يستثنى نقيض التالي لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا لنقيض المقدم وهو
ان الجزء ليس بموجود في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود بل مطلقا لان تقدير الكلام
هذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا سواء لو كان الجزء موجودا كان
تركب منه الجسم اولا وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي في الجهات حـ
المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير
ومنه ما ذكر في الكتاب ومما اثنان الاول قوله وايضا لو كان الجسم جزءا لا يتجزى
لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ لا يكون
حينئذ لا يتجزى لانقسامه بهما ولا مقتصرا اي ولا ان يماس مقتصرا على مماسة احدهما
فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شئ من كل واحد اي من الطرفين والواسطة فانقسمت
الثلثة وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان
حجب اي الطرفين عن التماس وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شئ من الاشياء
لقي كل من الطرفين اي من الوسط غير ما يلقاه الآخر فانقسم اي الوسط او لم يحجب
اي الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للآخر كما سننه

للوسط كان الوسط مداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الجسمين بكليته
كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده
اي وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليهما رابع كان حكم الاوسط هكذا وهلم جرا
فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم
وهو محال ومع كونه محالا في نفسه مناقض لرايهم في ان اجسام العالم يتألف منها وان
الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور اي
هذا الجزء لكل ما يكون في الجسم اي من المتصلات القارة كالخط والسطح والجسم التعليمي
لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة حتى الحركة فانها واقعة في المسافة فيلزم انقسامها
الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة الى نصف المسافة
نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان منقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف
زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي توجد اجزاؤها المتقدمة
والمتاخرة بحسب الحركة معا بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فاذن
لا حركة مولفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين ان قسمة الحركة والزمان الى ماض
ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي
موجودات متغايرة للماهي حدود بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات
الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبلة فتعين
الوجود في الحاضرة ومتى لا ينقسم والا لم يبق موجودة لانحصار قسمتها في الماضي والمستقبل
وهما غير موجودين واذا لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب
وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اردت
بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم
عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت به عدم
انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت

بالفعل

في ابطال الخلاء

بالفعل قاعدة في ابطال الخلاء وهو اما لاشيء محض وعدم صرف او موجود هو امتداد
يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قايمة قايم لا في مادة من شانه ان يملأه الجسم والامتداد يعم
الخط والسطح والجسم فان المراد بالقايمية ان يكون على زوايا قايمة وكون قيامه لا في مادة
يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه الا في مادة
وكونه من شانه ان يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم آخر لان
نفسه ملاء فلا يملاه شيء آخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا متناهي حتى يلزم
وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى
التقدير الاخير هل يجوز خلو شيء من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طايفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد
لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء ان اصحاب
هذا الراي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يداخله بعد الماء وانه بحيث
لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم آخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب
الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم آخر هو عند هؤلاء محال واما
من لا يثبت ان للخلاء وجودا ولا تحققا فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا للبعد
الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القايل بانه لاشيء وراء
العالم خلاء لا متناهي لان معنى كلامه ان وراء العالم لاشيء ولاشيء لا يكون له نهاية و
الحكيم يسلم ان ليس وراءه شيء ولا مع من يقول انه لاشيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا
لم يتصور قطر بين شيئين لم يملأه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل
الى حيث هو جسم آخر ما كان فيه شيء وهو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور
فلا نزاع ولا مع القايل بانه مقدار مطلق لانهم اذا قالوا انه امتداد قايم بنفسه فقد
اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قايمة وهو مقصود بالاشارة
فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم
يسمه انسان جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا

وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قايمة يخرج السطح
مرحوم

ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجوب تناهي الابعاد من حيث اثبتوا وراء العالم
امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل بعدي الخلاء والجسم الذي
فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم مطلقا او بعض الاجسام وهو
الخلاء بتفسيرهم فثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب والافلاك وقبل الاثبات علم جسميته
بمجرد انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل
يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة اولا لا في الخلاء بقي النزاع مع من يقول انه لا شيء
ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان لزوم كون ذلك
البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قائمة قائم لا في مادة
جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا طبيعيا عندهم قال
واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى والصورة على
ما هو راي المشائين بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القائمة على ما هو راي الاقدمين
فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم
او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين
اجسام له مقدار في جميع الاقطار فان ما يسع الجسم يفضل على ما هو الاصغر من
ذلك فله طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن
واما على الثاني فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود
الجسم ماخوذ في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير
جسم كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء لا للخلاء نفسه قلت
لبطلانه لان القطر الآخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية التي تقابلها من الحائط
المقابل للآخر اللذين يتوسطهما الخلاء ليس في ابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه
ولما ابطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال ثم اذا حصل
في الخلاء اي المفسر بالامتداد جسم فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء بعدا واحدا و
تداخل بحيث تلقى كل واحد كل الآخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير

في انه

جسم هو

زيادة

زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة
اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل
ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر
وفي بعض النسخ اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار له اعتباران
اعتبار المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة
للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع
مقدارين ازيد من المقدار الذي هو احدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير
بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا
الا اذا عدما وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة
حكم منه من الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل
ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة
بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هي دالة على ان كل بسيط
لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا ينعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من
شانه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شيء يبقى
وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت
بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله
وبيان بطلان التالي ان النفس وحدانية الذات لبساطتها وهي بالفعل من
جهة ذاتها والشيء الواحد لا يكون فعلا في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل
وقوتا البقاء والفناء ولكونها مجردة مطلقا لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا في
ذاتها ولا في غيرها اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان
قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان
كذلك لاجتمع الوجود والعدم في المحل الذي هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى
الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة وهو محال واما الثاني فلانه لا قابل

الواحدة

لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيكون فيه قوة وجوده
وقوة عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان
على الوجه المشهور المذكور في الكتب وتقريره على الوجه الذي ذكره هو ان النفس
لا تنعدم والا لكان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج
العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليه اي على
المشائين والمورد منهم ايضا ان المفارقات عندكم يكونها ممكنة مع انها بالفعل
موجودة ويمكن الكون ممكن اللاكون ففيه اي في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان
لا يبقى فللعقول قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة
القايلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور له قوتان في اجاب بعضهم اي بعض المشائين
بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة
انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكاينات الفاسدات
اذ ليس معنى الامكان فيها ما ذكرناه في المفارقات لانها يمكن ان تنعدم مع بقاء عللها
بفساد يعرض في جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها
من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها في نفسها وهو الامكان الخاص الموصوف به
جميع الموجودات ما عدا الواجب وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة
كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف نفسر الامكان اي في المفارقات عند
توجه الاشكال بما ينفي الامكان و في العنصريات بغيره بعد تساويهما في الامكان
وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب بغيره اي سواء كان من المفارقات
او العنصريات ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما
عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يستحق الوجود بذاتها كغيرها من الفاسدات ثم
العجب انه اي المجيب على ما نقلنا عنه قال ان الكاينات الفاسدات تنعدم مع بقاء
عللها دون المفارقات واورد هذا العكس مطلقا وذلك محال فان العلة المركبة
للكاينات الفاسدات كالعلة اي البسيط في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة

حتى

قوة البطلان

حتى لو دامت العلة المركبة التي للكاينات الفاسدات لدام المعلول لكنها لا يدوم
وذلك لقوله والكاينات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب
بطلانها اي من الموانع مع ان استعداد المحل وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال
فلا تنعدم اي الكاينات الفاسدات الا لانعدام جزء من العلة لا لفساد يعرض في
جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة
والاصلح له اي للمجيب ان كان يذكر العلة مطلقا في قوله الكاينات الفاسدات
تنعدم مع بقاء عللها العلة الفياضة من المفارقات فان الكاينات تنعدم مع بقاء
عللها المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة
اي البعض الذي هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من
العلل غير العلة العقلية التي لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد محل استحال
عدمها مع بقاء علتها العقلية بل دامت بدوامها قال في المطارحات واصلح ما به
يجاب ههنا ان القوة في الكاينات الفاسدات ليس معناها الامكان الذي بمعنى
واحد يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع
وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان
ينبغي اي للمجيب ان يأول الامكان اي القوة المذكورة في حجة بقاء النفس بالقوة القريبة
التي هي الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لا ان
يجحد اصل الامكان والاستحقاق للوجود في المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصح
بخلاف ما ذهب اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه
على جهة الغلط فان قيل مسلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف في ان النفس الناطقة
لها استعداد في المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان
استعداد وجودها عدمها في المادة ايضا فتنعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها
باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان
الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام

الاحوال

هو قسيم ضروري الوجود والعدم
وان كان بمعنى الامكان
صح

عن المبدأ المفارق في المادة
البدنية فلم لا يجوز ان يكون
استعداد
صح

المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس
استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين
كمالا له الا اذا كان في نفسه موجودا اذ لو لا لا يكون موجود الغير ولا كمالا له ثم اذا بطل
المزاج الذي به استعد البدن لا يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان
الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك ولذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان
كون ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر في نفسه فان كون الشيء ليس موجودا لشيء لغيره
لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود في نفسه الا ترى ان كون الفرس لك يلزمه
ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من لا كونه لك لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه
بسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه
لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في حامله
بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفي في ثبوته
ثبوته لغيره ولان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم
فالنفس لا تنعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لان يكون كمالا له لا
يوجب عدمها فلا تنعدم به وقد مثل البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدأها
المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى
النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت دون
آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل في
انتفائه واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسي وينتفي الآلة مع بقاء الكرسي
لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث
النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات اي الحيل
المغالطية في دفع الاشكال وهو ان الوحدة ان وجب تخصيصها باحد الجزئيات
فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود في الاتصاف بها يحتاج
الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا

الاشكال

الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه
بان يقال مثلا ان وجب تخصيص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان
امكن فلحوقه به لعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال قولهم ان
الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدأ
العدد والعدد شيء وجودي فكذا مبدأه ولقائل ان يقول هذه الوحدة
التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد
وثانيه العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل الثالث
فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه
واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى
وفي الممكن بآخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة بل الحق اي في الجواب ان
يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التي يعرض لها العموم لها صورة
في الاعيان ولا يكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية والهيولى
التي لها تحقق في الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها ما صح
وجود جسمية او هيولى اخرى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص
وعلة للتخصص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا
مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صورا واعراض عليها اما اذا لم يكن لها صورة
في الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها
باحدها واجبا ولا لحوقه بها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة
في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا ترى ان الجوهر والعرض
يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعة امكان الوجود تخصصها باحد جزئيات
الجواهر والاعراض ولا يكون لحوقها به ممكنا بل لازم اعتباري لكل واحد ويجوز ان
يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا
الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات

ل
تحقق

العقلية ولكونها كذلك لم تفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لتلك الماهية اعتبرها
العقل غير منفسمة حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشئ مكانه (المثل الافلاطونية)
قول المشائين في ابطال مثل افلاطن وحقيقتها نظهر ما اقول وهو انه ذهب الى
ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة
نورية قائمة بذاتها لا في اين حتى في التحقيق الحقايق لانها كالارواح للصور
النوعية الجسمية وهذه كاصنام لها اى اظلال ورشح منها اللطافة تلك وكثافة (كائنه)
هذه فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان
المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا
ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع
الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها و
امثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور
الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر
وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاحة في الاصطلاحات واما
تقرير شبهة المشائين فهو ان الصور الانسانية والفرسية والمائية والنارية
لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في المحل لان كل
حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها
الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني
شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قايل انتم اعترفتم بان صورة
الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود في الاعيان ووجود
في الاذهان فاذا جاز ان تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان
يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها لان الحقايق النورية الاصلية لها
كمالية وتمامية في ذاتها تقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير فيقوم
به ولها اصنام في هذا العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقايق

النورية

النورية ولقوله فانها كمال لغيرها وهو الاجسام المنطبعة هي فيها وليس لها كمال
الماهيات العقلية كما ان مثال الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام
والنفوس والعقول يحصل في الذهن فلا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة
له للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها
فلا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن
بذاتها في مثاله وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك
كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور
المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثالا للمجرد اما اذا كان
بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجردة بالمثل قلنا كذلك لا يطرد حكم الشئ وهو (يلزم ان)
قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان
كان المثال في الصور الذهنية اضعف من المثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض
يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في المثل ثم اى بعد انكاركم ان يكون بعض
جزئيات ماهية مفتقرا الى المحل دون البعض فهبه الحايز لكم الاعتراف به
وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وهو في واجب
الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية فيقول لكم القايل استغناء
الوجود عن ماهية مضاف اليها ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان
كان لامر زايد اى على الوجود في واجب الوجود فهو خالف قواعدكم اذ ليس ثم
الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود لتركبه من الوجود والامر
الزايد عليه المقتضي لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية مضاف اليها وقد بين انه محال
وليس اى استغناء واجب الوجود عن ماهية يقوم بها لكونه اى لكون ذلك الوجود غير معلول (وجود الواجب)
فان عدم احتياجه الى علة اى استغناءه عن ماهية يقوم بها انما كان لكونه واجبا غير
ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اى بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه
واجبا الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغناءه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان

الوجوب علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا لنفس يليس
بالمعلول ثم اى بعد بيان ان الاستغناء لنفس الوجود ولا لزايد ولا لكونه غير معلول
لو ذهب ذاهب الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر اى وجوده
والتكثر ممتنع فى حقه تعالى وعاد الكلام الى وجوبه الزايد على الوجود الذى هو صفة
للموجود ان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن كذا فى جميع
الموجودات والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال فى الواجب لذاته وان كان لنفس
الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغناءه ان كان لعين الوجود ففى الجميع
ينبغى ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كالية وجوده وتماميته وتأكده وكما ان
كون هذا الشئ اشد اسودية من غيره ليس بامر زايد على الاسودية بل الكمال
فى نفس السواد غير زايد عليه فكذا الوجود الواجب ممتاز عن الوجود الممكن
لتأكده وتماميته فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات تامية فى
ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما فى الوجود الواجب وغيره فليعترف
بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية اى المثل الافلاطونية تامية فى ذاتها
مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال قاعدة
يجوز ان يكون للشئ اى البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادرة
عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطأ من منع ان يكون لعلة الشئ اى البسيط فى جواز عليه المركب للبسيط
جزآن معللا بان الحكم اى الشئ اذا كان وجوديا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد
وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر او لا يكون لاحدهما اى
لشئ منهما يعنى لكل واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اى كل واحد منهما بجزء
للعلة او ليس لكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اى فى شئ
منه اثر فهو مركب لا وحدانى والغلط فيه انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد
منهما اى منفردا فيه اثر اى بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اى من العلة وذكر سبب البطلان
فان جزء العلة للشئ الواحد انما لا اثر له اى بوجه بنفسه اى منفردا عن الآخر فيما نحن

بل لكل

بل لكل الشئ وفى اكثر النسخ لا اثر له بنفسيهما فكان الجزء المنفى التاثير من الاضافة الى
العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا اى بانفراده فليس لكل واحد اثر
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا ترى
انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج ان يكون الكل كذلك بل المجموع له اثر وهو
نفس المعلول الوحدانى وكما ان جزء العلة التى هى ذات اجزاء مختلفة فى الحقيقة
لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول فكذا الاجزاء التى
من نوع واحد اى التى يكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون
المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس مثلا شيئا من الاثقال حركة
مضبوطة بزمانها ومسافتها ولكن حركوه فى ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم
ان يقدر واحد اى منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها تحريكه
الانضمام بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام
الى الباقى علم منه ان وجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم
من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل
الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطئ فيه قايلا فى هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو
الذى اظهر ورود المنع عليه قايلا لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد
من اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقى والا ان كان له تاثير فى شئ من
المعلول الا فى كله لانه خلاف الغرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشئ منها تاثير فى
شئ منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا
بالتاثير فى الوجود والا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفى صدور
البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل
موثرا او يلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور
الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها
حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات

غير متناهية بخلاف ما لو كان علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها
من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود
الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور
موجودة معا ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل
حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي
هو الغرض الاعلى من هذه المباحث هذا خلاصة كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا و
معارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون
له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان الغرض عدم استقلاله بالتاثير او ملزومه
لا التاثير في كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يوثر الشيء في كل المعلول
ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور
لتحريك الثقل هذا اذا كان المراد من التاثير في قوله وان كان له تاثير مطلق التاثير على ما يشعر
به قوله في شيء منه لا في كله لانه خلاف الغرض اذ المخالف للغرض هو التاثير المستقل في الكل
لا مطلق التاثير فيه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع
امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو العلة انتفاء امر زايد
هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا تبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل
غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل
الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل ايك بالزمان وهو
ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء
الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته
بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث
فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا
لزم التسلسل الممتنع لما مر من غير مرة وهذه الفوايد كلها من نتايج طبع من توجج بذكره الكتاب

وانما المخالف له الاستقلال بالتاثير صح

تاثيره

تاثير وان كان المراد به التاثير
المستقل على ما يدل عليه قوله صح

ادام الله

ادام الله ظله وكثر في الملوك الافاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب
بطل جميع ما ابتنى عليه الى قدم النفس لان القدح في الاصل يسري الى الفروع والغرض من
ايراده انه لاغتراره بصحتها كان متبجحا بها اي بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب
وبالبرهان عليه حتى ادعاها لنفسه وقال الذي ما سبقت اليها وهو على ما قيل مع
ومن العجايب انه لا يشترى ومع الكساد يخان فيه ويسرق وما يقال من ان الجسم اذا كان
عديم الميل وليكن آ لا يقبل الحركة قسرا فانه ان قبلها فلنفرض انه قوة آ حركته في زمانا
بمسافة وليكن في ساعة عشرة اذرع مثلا وحركت ذا ميل وليكن ب في مثل تلك
المسافة فلا بد وان يكون تحريكه اي تحريك عديم الميل في زمان اقصر اي من زمان
تحريك ذي الميل وليكن ساعتين والا كانت الحركة مع العايق كهي لا معه فنفرض بقدر
ما نقص من زمان ذي الميل زمان عديمه جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل
المذكور وليكن ج وميله نصف ميل ب فتحرك اي ج لمثل تلك القوة في مثل مسافة
وهي الاذرع العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اي عن زمان حركة ب بقدر نقصان
ميله اي النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان ج ساعة كزمان
عديم الميل فيساوي حركته حركة عديم الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة
وهو محال لاستحالة ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه لا نقال لا نسلم وجود ميلين
على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه سلمناه لكن الحركة من حيث
حركة تستدعي قدرا من الزمان وتستدعي من جهة الميل قدرا آخر منه واذ ذاك
فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن المحال انما لزم من مجموع
الامور المفروضة لا من مجرد جسم عديم الميل سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل
على وجود عايق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العايق اعم ولا يلزم من
وجود العام وجود الخاص سلمنا لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة فكان
وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل
فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم

ذراعا بل قد لا تحركه حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان تاثيره مشروط
بالانضمام كذلك الميل القوي اذا كان موثرا في الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل يوثر
في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل وعلى هذا فاذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان تقتضي
الضعيف زمانا نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي لجواز ان يكون تاثير
الضعيف في ممانعة ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه في القوي ودون الانضمام
يكون في حكم عديم الميل كما سبق من المثال والى هذا اشار بقوله فلقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو جزء لميل آخر ولا نسبة لم الى كله معتبرة لا يقدر
على ممانعة ما يمانعه الكل فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل
لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم مثل كله وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى (نصفه)
ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج
عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده وعن الثاني بان الحركة من حيث هي
حركة وان كانت مستدعية للزمان الا انه لا يتعين ذلك الزمان الا لمخصص فان الحركة المطلقة
تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص
للزمان فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث
ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس المحال الا من فرض عدم الميل وعن الرابع
ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت في الزمان الا بسبب الميل
وعن الخامس ان في مقايسة الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة
والممانعة بحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا
وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته
لا ان يكون هو هي بعينها ويمكن ان يزال عنه النظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في
نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد لا تحس به مع وجوده
لضعف كما في تبنة ونحوها واذا لم تحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة
اليه وفيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها

لو صحت

لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان
الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا
معاوقا للميل النفساني فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد ميلا
لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك لقوله
والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره
من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع تساوى ميل اجرامها اليها ولا مدافعة عند
الاستواء واذا لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين
استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكانت للافلاك
ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعها لما بينا انها اذا كانت متساوية
لا يكون لها ميل جسماني ولكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشيء
الشخصي كالحرارة المعينة مثلا علتان اي تامتان مستقلتان بالتاثير وانه ان كان
لكل واحد مدخل في وجوده فكل واحد جزء العلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما
اي فقط مدخل فالعلة احدهما والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان
الحرارة الكلية توجد في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا بمعنى
ان الموجود في الاعيان الذي لا بد وان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل
بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا تتعين لوقوع جزئيات الكلي حتى يتوقف عليه بالخصوص
بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اي الكلية فانها قد يوجبها
مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها الشعاع والحركة وذلك لجواز ان يكون للاشياء
الكثيرة لازم واحد بالنوع ومن هاهنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها
لانها تنفتح بها فيما بعد من الابحاث العظيمة المهمة للمتالهين من الحكماء حكومة
ظن بعض الناس اي من الحكماء ان الشعاع جسم اي لطيف نوراني ينفصل عن المضيء (تحقيق الشعاع)
ويتصل بالمستضيء ومعه حرارة لازمة وهي سبب تسخينه وذلك باطل اذ لو كان
جسما لكان اذا سدت الكوة اي بغتة لئلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج

ماكان يغيب اى بعدم ذلك الجسم النورانى بل كان نشاهدا ما ساكنا او متحركا لامتناع
بطلان جوهر قايم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرور اصبعنا
بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهى البطلان فان قيل بقيت اى في البيت بعد
سد الكوة اجسام صغار مظلمة قد زال ضوؤها فسلم اى القايل بهذا الجواب ان جسميتها
غير ضوئها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضى في القابل بلا حايل ان الشعاع المقابل صح
نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب كالجبال اولى مما كان
من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في حايط الى خلف اشد مما يكون من الماء
والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من المياه اشد منه من الجبال ولنقص جرم الشمس
اذا فارقها اى الجسم الشعاعى يسيرا يسيرا الى ان تفنى وتضمحل للادوار الغير المتناهية في م
لتناهى جرمها وما حصل اى الشعاع الا على زوايا قائمة وفي جهة واحدة لان حركة
الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح
الذى يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب
الطرق الى المركز لا على ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط غير قايمة فان جسما
واحدا بالطبع لا يتحرك الى جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيستضئ
ارض البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غليظا ذا
عمق وكلما ازداد اعداد المضئ ازداد عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان
امنع لما وراءه من الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار
ما وراءه للزوم كونه كثيفا لامتناع رؤية الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما
وراءه اظهر للبصر واذا بطل جسمية الشعاع فليس مما ينتقل من الشمس او من محل اى آخر
كغيرها من النيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة اى عرض يحصل في الاجرام جسم
عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرايط والمفيض
لهذه الهيئة المبصرة اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة
والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان جميعها انما تحصل

قوابلها

في قوابلها من واهب الصور والآلات والشروط التى تحصل عندها الادراك هى
المعدات لافاضة فيض الصور علينا ولولا القصور البشرى لما احتجنا في الادراك بل
الى توسط هذه الاشياء فان كان مفيد الصور والهيآت تفيدنا اياها بدونها
كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل اى من محل الى محل
لاستحالة الانتقال على الاعراض بل تحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا
وعلتها اى وعلة هذه الهيئة وهى المعدة لما عرفت ان لا فاعلية الا لواهب
الصور لا المقابلية لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لكونها مظاهر لها م
لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا
مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو كان
حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرق الشمس من المشرق
لم يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال حصوله
شئ منها اى من النيرات ولا في زمان واعتبر حصول الاشعة العقلية به في كونه ليس
بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به في قسم الانوار
ان شاء الله تعالى فاذن العلة المعدة للشعاع هى المضئ بواسطة جسم شفاف كالهواء
على معنى ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها في المستضئ بها بالواسطة المذكورة و
الضوء والنور والشعاع باى عبارة شئت كمال محسوس لكل ما يستضئ به وظن
ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده بل سواد الاسود
وزرقة الازرق حصتهما من الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان
باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا الالوان معدومة في
الظلمة لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها او
لان الظلمة ساترة لها وعايقة عن الابصار وليس اى عدم الرؤية لان اى لان فان حروف
الجر يحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما بين اى من
انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضئ على ما هو راى المشائين او عدم الضوء فحسب

على ما هو راي الاقدمين والعدميات لا تستر شيئاً ولا تحجبه عن الابصار والا لما
كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير يرى ذلك الجسم فتعين ان يكون معدومة
وهو ليس بشيء بل جاز ان يكون عدم روية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي
ان يكون مضيئاً لذاته او لغيره فالضوء شرط روية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف
على وجوده وجود الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء و
هو دور باطل لكونه توقف تقدم لا توقف معية كما في المتضايفين وليست الالوان الا
الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها لا امر زايد على اللونية
فاذا لم تظهر للبصر في الظلمة فلا تكون موجودة واذا لم توجد في الظلمة ووجدت في
الشعاع فاللونية نفس الشعاع فلقايل ان يقول لم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء
الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض المنع
لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الروية فان الشعاع شرط
ظهور اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف
الاشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقايق والا لزم في
كل متلازمين وفي كل شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نسلم ان حقيقة اللون
ما ذكرتم فان ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فان لم تثبت حقيقته لم يوجد
ظهورها وان قيل الظهور بالفعل حقيقة اللون نمنعه ونقول ان الشيء قد يكون ملونا
ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم القصد
او غيره والحق ان ظهور اللون للبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلا في مفهوم اللون
مقوما له فلا حصول لشيء من الالوان في الظلمة لانا ما نراها فيها مع ان الظلمة ليست
بمانعة لما عرفت وان لم يوخذ كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا
لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب ومما يدل على ان الشعاع غير اللون
ان اللون اما ان يوخذ عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على جهة
خاصة اي من سواد او بياض او نحوهما من الالوان لا يمكن ان يوخذ اللون عبارة عن

عن

نفس الظهور للبصر فان المضيء كالشمس ونحوها من الكواكب وغيرها ليس بمتلون
اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة كالسبج
وهي خرزات سود يضرب بها المثل في السواد يغيب لونها والظهور متحقق بالضوء
وان اخذ اللون على انه ليس بمجرد الظهور اي للبصر بل مع تخصص اي بسواد او بياض
فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور
لا مزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية اي من انها لا مزيد على نفس
السواد في الاعيان فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول
عقلي فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون
اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج
في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في
الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية
واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع
كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية
واللون غير النور فان قيل الاتم سوادا او بياضا انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما
معارض وهو المدعى واللازم من الزامكم ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من
الظل الذي لا يخلو عن ظلمة فلا يلزم المدعى ولهذا اعني ولمعارضة الظل للاتم
بياضا وسوادا امتازت الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن النور
والى هذا اشار بقوله وليس ذلك اي التباين بين الانورية وبين الاسودية والابيضية
من الظلمة اي من جهة الظلمة وكونها سببا له لاعتبار كونه في الظل وهو لا يخلو عنها
قلنا ذلك التباين واقع في الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع
والانقص الى الظل يصير الاتم اي سوادا انور مع بقاء اشديته اي في السواد
وكذا لو نقلنا الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشديته في البياض
ولما بقيت شدة السوادية والبياضية مع الانورية تمايزت عنهما ودل على ان الابيضية

والاسودية غير الانورية واللون غير المنور واما ان يكون المظهر اى ظهور السواد والبياض
للبصر في الاعيان اى في الخارج شيا آخر غير السواد والبياض فهو المطلوب فثبت
ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اى ظهوره لا وجوده دونه
اى دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق في هذه المسئلة وليست
هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اى في المباحث الحكمية ولو كان
الحق معهم وهي ان الشعاع عين اللون ما كان يضرنا اذ لا ينبنى عليها مسئلة مهمة
وقد ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم الرياضية سيما ارباب المناظر منها
ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات فيحصل عند الملاقاة
الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما فان كان الشعاع
عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال على الاعراض من محل الى آخر وان كان جسما فان
كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه اى قبض الشعاع الينا على وجه لا نبصر مع التحديق
شيا من الاشياء لا من المضيآت ولا من المستضيآت لانقباض الشعاع الينا بارادتنا
لاستحالة ان يكون الارادة له والا لكان حيوانا ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا
وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة
كالعنصريات ولكان نفوذه في المايعات التي لها لون كالخل والماورد والدهن
اولى من نفوذه في الزجاجات الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات للينها اسهل
مما في الزجاجات لصلابتها لكنه ليس اولى لانا نبصر ما في الزجاجات دون ما
في المايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية ما فيها ولهذا فرضها ملونة ليمكن نفي التالي
اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية ما فيها ولكان نفوذه في الخزف ايضا اولى
من الزجاج لان مسامه اى مسام الخزف اكثر من مسام الزجاج ولما شوهد
الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينها بل
كان اى الابصار يختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في
زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان الجرم اى جرم الشعاع يتحرك بذاته الى الافلاك

فتخرقها

ابطال الابصار بخروج الشعاع

فتخرقها مع انه لا حركة ذاتية ولا خرق للافلاك ولتبسط اى ولكان ينبسط ذلك الجرم
على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعي مع كون العين في غاية الصغر
واستحالته كاستحالة غيره من التوالي ظاهرة ولهذا قال وهذه كلها محالات
فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهوره
لانها تكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض
اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتاخرين ان الرؤية انما هي
انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية لا بان تنتقل الصورة منه اليها لاستحالة
الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شيء من البصر الى المبصر
كذلك ليست بدخول شيء من المبصر في البصر بان تحصل الصورة عن واهب الصور
لاستعداد تحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وليس الابصار بمجرد
الانطباع المذكور والا لروئي الشيء الواحد شيئين في جليديتي العينين بل يتادى
الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما وحينئذ
تحصل رؤية ذلك الشيء ولكن بشرط توسط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب
ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجرى مجراه ودليل الانطباع
ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة تتكيف
بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص
الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر
اليهما فان نظر بعد الخضرة الى شيء آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك
الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات ولا بد وان يكون
الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للموثر في الشكل فهو صورته فوقع عليهم اى ورد على
اصحاب الانطباع اشكالات كلها مما اوردها اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا
رايناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة اى المنطبعة في الجليدية وللصورة اى
لصورة الجبل فان كان هذا المقدار اى العظيم لها اى للصورة المنطبعة فكيف حصل

ابطال الابصار بالانطباع

يلزم

لانطباعه

صرلون

المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار
العظيم لم ير الجبل عظيما لان عظم المرئ وصغره بحسب صورة المنطبعة وصغرها عظم
اجاب البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول
المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية
كما بين في الاجسام والجبل ايضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا
في لانهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار الكبير فيها اي في الحدقة
الصغيرة وهذا باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين الا
ان مقدار الجبل اكثر من مقدار العين بما لا يتفاوت وكذا كل جزء يفرض في الجبل
في القسمة على النسبة اكثر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير
وهذا كما يقول قايل ان الجبل تسعه قشرة بندقة لتساويهما في قبول القسمة الى غير نهاية
وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم ان بعض القائلين بالانطباع لا نسلم
ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم ير الجبل عظيما وسنده قولهم ان
النفس يستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي على ان مقدار
صورته هذا لم يكن اصل مقداره وهذا باطل فان روية المقدار الكبير انما هو
بالمشاهدة لا بالاستدلال وقال بعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية
فيما نحن فيه مقدار صغير لها واخر كبير هو مثال الخير اي شبح المبصر لكون المادة قابلة
لهما فالزمهم الخصم بان المقدار الذي للجبل اذا انطبع في الجليدية لا يجمع اي لا يجتمع
لا ينضم ما يعرض اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي جزء واحد
من الجليدية فانه لو كان كذا ما بقي مشاهدة الترتيب اي بين اجزائه من مقادير
الطول والعرض والعمق لانضمام امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليدية واذا لا يجتمع
ما يعرض اجزاء ذلك الامتداد فكل ما يعرض جزءا لذلك الامتداد فهو في جزء اخر من
الجليدية ثم مع مقدار الصورة الامتدادية يجب تصور مشاهدة عظمه والتالي
باطل لانا نشاهد عظمه وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد

لا يجتمع

فان استوى مقدار الجليدية صح

استغرقت

استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها اجزاء وامتداد خارج عن
حد العين فلا يرى اي الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه في الجليدية وهو بعض
الجبل ولا يكون اي المقدار الزايد على الجليدية في محل وهو محال ومن انصف
تفطن لصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله
على ما سيظهر في قسم الانوار ان شاء الله تعالى قاعدة في حقيقة صور المرايا والمراد
من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء
الصافي والبلور يظهر عند مقابلته لشيء الاشباح والمثل الروحانية للشيء المقابل
ان الصورة وذكر الشيخ اعلم ان الصورة ليست في المرآة والا لما اختلفت روئيتك
للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها اذ الهيآت الثابتة في الاجسام كالسواد
وغيره لا يختلف روئيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا مسست المرآة
باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك و
ملتقى اصبعك وبين صورة الوجه اي المرئية في المرآة مسافة لا يفي بها عمق المرآة
فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ
هو المصقول منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا وليست
هي في الهواء لانه شفاف لا يظهر فيه شيء لا يقال هذا الهواء الذي نحن فيه وهو ما في كرة
كرة البخار التي بعد سطحها عن جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا
عليه في مولفاتنا في علم الهيئة كثيف ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا
جاز فيه ظهور النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا
لو كنا في الهواء الشفاف وهو الخالي عن الهيآت اعني ما فوق كرة البخار الذي لا يقبل النور
والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا في الافلاك نهار ولا ليل لكنا راينا الصورة مع امتناع
كونها في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها في هذا
الهواء للفرق القادح قلت لا يجوز ان يكون الصورة في الهواء مطلقا لانه قد يرى في الهواء
ما هو اعظم منه كالسماء وليست في البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقة وليست هي

صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة اى الى وجهك والى كل ما يرى فى
خلاف جهة المرآة كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع
ولقائل ان يقول مسلم انك ابطلت ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن
كما جوزت ان تحدث فى المرآة فى مقابلة النير كيفية نورانية تستنير بها المرآة وتحدث
من تلك الكيفية فيما وضعه من المرآة كوضع النير فيها كيفية اخرى شعاعية يستنير
بها ذلك الشئ كما استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث فى المرآة من نور
نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نور
الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورية فى مقابل المرآة
وهو الوجه فيبصره الرائى فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اخرى كما فى الشمس
قلنا انما اقتصرت على الاول لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة فى الشمس
وليست نفس صورتك تراها بطريق آخر اى غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى
مثالا وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة بجميع الاعضاء وايضا هى متوجهة
الى خلاف توجه وجهك وفى بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هى نفس
صورتك لا مثالها وشبحها لما رايت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك
وايضا لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه
رؤى اى الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه وببعض كل عضو منه لما
رؤى هيئة الوجه وكل اى وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض على ما هو
عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه والتوالى باطلة فكذا
المقدم ولما امكن ان يرى الرائى اصبعه وصورتها فان الشعاع اى شعاع البصر
اذا اتصل بالاصبع واتحد اى بالشعاع المنعكس اى من المرآة الى الاصبع ايضا سواء
كان الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقى له الذى
به الابصار شعاعا واحدا ولا صورة اى والحال ان لا صورة شبحية يراها حينئذ وليس
كذا لانا نرى الاصبع مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم

من له

عن كل كيفية كيفية اضعف
مما قبلها الا ان ينتهى فلم لا
يجوز ان يحدث حرحر

المتاصل.

المتاصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا وهو محال او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار فيكون
المرئى بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان لا يراهما
معا وان يكون المرئى واحدا اما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان يتراكما قلنا التراكم
يوجب زيادة ظهور الشئ لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشئ بعين واحدة وفتحنا
عليه الاخرى رايناه شيئين وليس فليس ولقايل ان يقول يجوز ان يكون رؤية
الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها بابصارية متفرعة عليها وايضا كان
من يرى مثال الكوكب فى الماء وقع حركة شعاعه اى المنعكس الى الكوكب دفعة فان
رؤية الماء وصورة الكوكب اى ورؤية صورته دفعة فيقع حركة لا فى زمان سيما
من الماء الى فلك الثوابت وهو محال واذ تبين ان الصورة ليست فى المرآة ولا فى جسم
من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة اى الى الصور الظاهرة فيها
لان الجليدية ايضا مرآة للنفس بها تدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند
مقابلتها للجليدية فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها اى فى الجليدية كحال
صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى يدرك النفس الاشياء
بواسطتها ليست فى الجليدية بل تحدث عند المقابلة كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس
اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير ان كان له هوية فى الخارج فتراه وان كان
شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية فى
مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق
حضورى على تلك الاشياء بواسطة المرآة الجليدية والمرآة الخارجة ولكن عند
وجود الشرايط وارتفاع الموانع هذا فى عالم الحس وفى اليقظة واما فى النوم او فيما
بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الاول فى عالم الحس على ما سيطلع عليه فى قسم الانوار
ان شاء الله تعالى وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء واشباحها ليست فى الجليدية
اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعاد انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احسسنا
به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ

ان يكون المرئى المشاهد
صورة واحدة لا صورتين
او يتناوبا ويلزم منه حرحر

جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورها عند تموّلا وصور المسافات
التي بينها على سمت واحد اي في الجليدية فكيف يفي به الجليدية واقطارها فصور
الرؤية اي البصرية وصور المرايا والتخيل اي صور التخيل يأتي من بعد وغرضنا
من ذكر هذه المسايل هٰهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اي بصدد ذكره

المسموعات

وبيانه في قسم الانوار حكومة في المسموعات وهي الاصوات والحروف ذهب
المشاؤن الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من
التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع
شيء فيه واحداثه الدواير فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب
التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو
قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا في القلع اما القرع فلانه
يخرج الماء والهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع الى جنبتيها بعنف
شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجها الى الولوج بين الجسمين المنفصلين
بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين
هناك ولا خفاء ان احساسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا
يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب
الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فيه وطرفها الآخر على صماخ انسان
وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا اذا راينا انسانا
عن البعيد يضرب بالفأس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا ان السماع
متوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا ولما
بطل السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا [illegible] تموج الهوائي طالما الى الهواء
الراكد في الصماخ فيموجه ويشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة على عصبة
مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة ومتى قوة رتبت في
العصب المفروش على سطح باطن الصماخ فهي مشعر الاصوات لا الاصوات من حيث هي

اصوات

اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيآت عارضة لها والا لم تميز صوت عن صوت
بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيآت ومنها الهيآت المسماة بالحروف
ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت تميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا
او غير طيب لانها وان كانت هيئة تميز بها صوت من آخر مثله ولكن لا تميزا في المسموع
لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول والقصر فانهما اما نفس الكميات او كميات

مسموع ص

ماخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع بل كل منهما معقول لا مسموع على ما قيل ثم
الصوت الحاصل في ذلك الوقت واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما
تتحقق بتناسب اجزاء الصوت تناسبا ملايما للنفس او غير ملايم ولان التناسب
معقول لا مسموع لذلك كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول
مدرك للنفس والمسموع هو الصوت الحاصل حينئذ لان الصوت كيفية ثم الصوت
بانه كيفية تدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن الهيآت العارضة لها من الحروف
والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بعرض الصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت القايم
بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القايم بالهواء

رد شكك

الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الاحال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي
باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد اشكل عليه بانا نسمع صوتا من
يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك التشكل لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك
الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ وبان حامل كل واحد
من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع
السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما يتادى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان
الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى
الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت من وراء جدار جليد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن

الاول بان القدر الذى يدخل فى مسام الجدار يبقى على ذلك التشكل وعن الثانى بان الحاصل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجايز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفى المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة شهدت على ان الحاصل كلما كانت مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كان اكثر كان اقوى فلو عدم المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء اى كان لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غايب عنا كبعض المجردات من العقل يوجد تلك التقطيعات و يحفظها زمانا والا لم يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا فى حدوث حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن الجايز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا فى حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كانت فى عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط فى هذا العالم اما فى عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج فى اسباب الصوت المثالى ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلى يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤن قال **تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل** اى لا مطلق على ما ذكره الاشراقيون بل **على ما ذكر** اى على الوجه الذى ذكره المشاؤن **فى الصوت** وهو ان الهواء يتموج بقلع او قرع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ **فان الهواء لا يحفظ الشكل** اى شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه **وهو سريع الالتيام** اى لا يحفظ الشكل و الحال انه سريع الالتيام لانه انما يحفظ الشكل ما لا يكون سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال **ثم من تشوش الهواء الذى عند اذنه** لاضطرابه بريح ونحوها **كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها** والتالى باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات **والاعتذار بان الصوت لغلبته يخرق الهواء** اى الذى

لصحته

فى طريقه **وينفذ فيه لشدته** اى حتى يصل الى الصماخ **باطل فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقى والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما** على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين فى الصوت لم يتصور بقاؤه بعد عدمهما و لا امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالى باطل **والصوت لا يعرف بشئ** لانه بديهى التصور لمن له حاسة السمع ويمتنع التصور فى حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فى حكمه ذلك فقال **والمحسوسات بسايطها لا يعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان ينتهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية فاذا انتهى** اى تسلسل التعريفات **وليس شئ اظهر من المحسوسات حتى ينتهى اليه اذ جميع علومنا منتزعة عن المحسوسات فهى الفطرية التى لا تعريف لها** واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية التى هى الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات فان الانسان فى مبدأ امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساسه بالجزئيات المذكورة يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور تخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية من تصورات او تصديقات الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتى بين جملة من الموجودات ويسميه جنسا والمميز الذاتى فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضى عرضا عاما والمميز العرضى خاصة وهكذا انتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية اى الضرورية المستغنية عن التعريف **واما مثل الوجود الذى تقولوا به انه مستغن عن التعريف فالتخبيط فيه الزم مما فى المحسوسات** لما سبق الاشارة اليه ولما تتمة نذكرها فى الالهيات **ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث انها محسوسة او هى سواد او صوت او الحرو ان كان يقع الخلاف فى جهات اخرى** لكونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او بها جعل واحد الى غير ذلك مما سياتى الاشارة اليه **فبسايط**

بدل الفصل

لبسائط المحسوس

الفطرية

المحسوسات والمشاهدات باسرها لاجزؤها ولا شيء اظهر منها وبها تعرف مركباتها
فحقيقة الصوت لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة
البصر فانه باي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم
لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له و
هذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة
اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له حاسة
البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر
ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا
من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها
فهو مستغن عن تعريف ذلك البعض بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته
في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته انه
صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا واما الكلام في سببه فذكر
شيء آخر من انه لقلع او قرع وان للهواء شرطا وانه اي الهواء اذا لم يكن اي شرطا على سبيل
حصول المقاطع فيه يكون شرطا بطريق آخر سيجيء تحقيقه في قسم الانوار ان شاء الله تعالى
فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء
الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام
الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه اي من الوجه الذي
هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها
لا تنقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه
واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا الانقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع
كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية لتركيبه من الجنس والفصل بحسب الذهن
وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك ذي الكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي
الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية

الواحد من جميع الوجوه
والواحد من وجه

وكالخط

وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة
من ه
وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وذلك الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن
له فهو الواحد بالتام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان
الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد فسر التام
والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة
فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شيء ويسمى الاتحاد
في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة
وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى
المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة
فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحد كثيرا من جهة واحدة صح
واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة لكل شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت
مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على
متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو
الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على
الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم تكن عارضة
ولا مقومة فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا
عارضة للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهوهو
وهو الحكم ظاهرا بالاتحاد اي باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان
لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى
اقسام الحقيقي اشار بقوله فتحفظ هكذا اي على الوجه الذي يجب ان يحفظ الواحد
قلت م
حتى يقول الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى
المجازي بقوله وتترك التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية
ويكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتهما اليها سواء وفي بعض النسخ نسبتها
اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد

فى النوع كقولنا الانسان والفرس واحد فى الجنس الى آخر الامثلة **هذه** اى المذكورة فى الفصل
الثالث من الحكومات فى مسائل بعضها طبيعى وبعضها الٓهى وتحقيق بعض القواعد
ما اردنا ههنا اى هو الذى اردنا بيانه ههنا اى فى آخر المنطق ولذلك قال **وقد انتهى**
به القسم الاول وللنور الانوار حمد لا متناهى وانما قدم البحث عنها لانها مقدمات
الى مطالب متعلقة بالقسم الثانى فقدمها توطئة لما ذكر ثمة ولما فرغ من تقدم ما يجب
تقديمه على القسم الثانى قال **القسم الثانى فى الانوار الالٓهية** اى جميعها على ما تقتضيه
الجمع المعرف من الاستغراق اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالٓهية سواء كانت ذاتية
وهى الانوار الالٓهية القائمة بذواتها وتسمى بالانوار المجردة المحضة كالعقول والنفوس
او عرضية وهى ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى محل تقوم به سواء كان محله الانوار المجردة
او الاجسام النيرة وتسمى بالهيئة والنور العارض **ونور الانوار** اى الواجب لذاته
ومبادى الوجود من لدن المبدأ الاول الى الهيولى التى هى الجسم المطلق عنده **وترتيبها**
اى ترتيب المبادى **وفيه خمس مقالات المقالة الاولى فى النور وحقيقته**
ونور النور وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط فصل فى بيان ان النور
الذى عليه مبنى الكلام فى هذا القسم بديهى التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء
عنه **ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر** ونعنى به الجلى فى نفسه
المظهر لغيره **ولا شئ** اى فى الوجود **اظهر من النور فلا شئ اغنى منه عن التعريف** فالنور
هو الظهور وزيادته والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات
نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور
الى الخفاء والنور الى الظلمة فكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود
كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار
فصل فى تعريف الغنى وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه فى تقسيم النور الى الفقير والغنى
الغنى هو ما لا يتوقف فى ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او
كماله اعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول

ينقسم

ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهو الهيآت المتمكنة من ذات الشئ كالشكل واللون والى
ما يعرض له نسبة الى الغير وهى الهيآت الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ فى نفسه
ومبادى اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثانى الاضافات المحضة كالبداية و
الخالقية فالغنى المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه وهو
ما لا يتوقف على غيره فى ثلثة اشياء فى ذاته وفى هيآت متمكنة من ذاته وفى هيآت كمالية
له فى نفسه هى مبادى اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة
لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير فى ذاته ولا من تغير
معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطل اضافة البداية لا يلزم تغير فى
نفسه كما لا تتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثانى فلسر
فيه ان علمه حضورى اشراقى لا بصورة فى ذاته ليلزم التغير **والفقير** هو الذى يتوقف
على غيره فى شئ من الثلثة وحاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتى وحاصل
الفقر الى امكان الوجود **فصل** فى ان الشئ اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر
او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن هيآته المظلمة **الشئ**
ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه و
النور والضوء المراد بهما واحد ههنا اذ لست اعنى به اى بالنور **ما يعد مجازيا كالذى**
اى كالنور الذى **يعنى به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله** اى حاصل الواضح
عند العقل **فى الآخر الى هذا النور** لان النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرا
عنده فيكون نورا **والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره** وهو النور العارض **والى نور ليس**
هو لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليهما فى اول المقالة
وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق اى
وهو الجوهر الجسمانى المظلم فى ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نورانيته ليس من ذاته
والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير **والى ما هو هيئة**
لغيره اى والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره **وهو الهيئة الظلمانية** ومن

المقولات المتسع العرضية فاخطا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحايل بين الشيئين و
كانت الاجسام الكثيفة حايلة سمى الجسم برزخا وقال والبرزخ هو الجسم ويرسم اى الجسم بانه
هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة اى الحسية بانه هنا او هناك وقد شوهد من البرازخ
ما اذا زال عنه النور بقى مظلما كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها
او حيلولة حايل بينهما وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو راى الاقدمين
من الحكماء وليس هذا اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو راى المشائين
من ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما
لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب
مع الامكان اسما لشىء كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء
السلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين فى الليلة الظلماء
ولم ير شيئا يسمى ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان
الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان ولهذا فانه لو فرض العالم خلاء
او فلكا لا نور فيه اى فلكا غير مكوكب كان مظلما ولا زمه نقض الظلمة مع عدم امكان
النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونورانى مظلم كما هو راى
الاقدمين من المتالهين والبرزخ اذا استغنى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شىء آخر
اى بما هو غير عدم النور من امكان او نحوه فهذه البرازخ اى الاجسام التى اذا زال عنها النور
بقيت مظلمة جواهر غاسقة اى مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء جواهر
غاسقة واليه اشار بقوله بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اى من
الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها النور فى البرزخية
ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدايم فما فارقت به هذه البرازخ وهى التى لا يزول
عنها الضوء تلك وهى التى يزول عنها الضوء من النور زايد على البرزخية لان ما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور
زايد على الجسمية وقائم بها فيكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل يقوم به وحامله

جوهر

جوهر غاسق اى مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له
فكل برزخ لا زمه النور او فارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس بغنى
فى نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن
ووجوده اى وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق والا لا زمه واطرد معه
ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال النور عن بعض الاجسام كيف
اى كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشىء اى والحال ان الشى لا يوجب
اشرف من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف
من الجوهر الغاسق فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة
واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها علة للانوار العارضة فالاولى
ان لا يكون هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار
العارضة واليه اشار بقوله وهيآتها اى وغير هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية
وستعلم ان اكثر الهيآت الظلمانية وهى الجسمانية لا محالة معلولة للنور وان كان
عارضا فكيف يجوز ان يكون تلك الهيآت علة للنور ايضا وهى خفية اى بوجه آخر
هو ان الهيآت الجسمانية الظلمانية خفية فى ذاتها كيف يوجب ما ليس اخفى منها اى
من الانوار العارضة او مثلها اى او ما ليس مثلها فى الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل
من المعلول فينبغى ان يكون معطى الانوار اى العارضة للبرازخ اى للاجسام غير برزخ
اى غير جسم ولا جوهر غاسق ولا داخل اى ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق فى هذا الحكم
الذى هو على الجميع اى جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية
للازمتها ولكان الشىء علة لما هو اشرف منه وهما باطلان فهو اى المعطى للبرازخ انوارها
امر خارج عن البرازخ اى الاجسام والغواسق اى وهيآتها المظلمة وهو الجواهر
العقلية على ما سيجىء بيانه ان شاء الله العزيز فصل فى بيان افتقار الجسم وهيآته
النورية والظلمانية فى الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية اى الاجسام لها
امور ظلمانية اى هيآت وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروايح

ونحوها من العوارض وخصوصيات للمقدار وان لم يكن المقدار زايدا على البرزخ
اي الجسم على ما عرفت الا ان له اي للمقدار تخصصا ومقطعا وحدا منفرد وفي
اكثر النسخ ينفرد به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ
من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لتشاركت
فيها البرازخ ولا حدود المقادير لها بذاتها والا لاستوى الكل اي كل البرازخ فيها
اي في الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فله اي للبرزخ ذلك
اي ما تخصص به وينفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة
الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية غنية اي عن المؤثر لما توقف
وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها
واجبة لما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيآت الظلمانية
وغيرها اي من المخصص الخارجي لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن
المقادير والهيآت اي الظلمانية لم يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيآت المفارقة
اي بين برزخ وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام عن الهيآت ولا الهيآت عن الاجسام ولا
يمكن تخصص ذات كل واحد اي من الاجسام وهيآتها بالاخر للزوم الدور الممتنع وجوده
ولكن يجوز ان يقال ان الهيآت المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي
اذ لو كان كذا لما اختلفت اي الهيآت في البرازخ وقد اختلفت فليست الماهية
الجسمية مقتضية للهيآت المميزة والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس
وجود بعضها من بعض اولا واولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة اي لعلية
بعض ومعلولية الآخر من العكس وستعلم من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد
البرزخ والبرزخ وهيآته الظلمانية والنورية لما لم يكن وجود شي منها بشي
اي منها على سبيل الدور لامتناع توقف شي على ما يتوقف عليه فيوجد موجده
فيتقدم على موجده وبنفسه وهو محال واذا لم يكن غنية بذاتها لافتقار كل من
البرزخ والهيئة الى الآخر فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية

فيكون اي ذلك الغير المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئتين
في النور المجرد عن المواد بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية
اذ لا وجود لشي من الثلثة عنده والجوهر الغاسق وهو ما لا نور فيه جوهريته عقلي
اي امر عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية عبارة عن كمال
ماهية الشي على وجه يستغني في قوامه عن المحل وغاسقيته عدمي اي مفهوم
عدمي اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث هو كذا
اي من حيث هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي بل هو اي الجوهر
الغاسق انما يوجد في الاعيان مع الخصوصيات من شكل ومقدار معينين ووضع
واين كذلك الى غير ذلك ضابط في ان النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس ولا ما يستلزم
ذلك وقد علمت ان كل نور مشار اليه اي اشارة حسية وان كانت بالعرض اذ المشار
اليه كذلك بالذات هو الجسم هو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما اشبه
ذلك فان كان نور محض اي غير عارض فلا يشار اليه اي اشارة حسية بطريق عكس
النقيض بل عقلية بصريح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون له جهة اصلا والا لكان
مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه ضابط في بيان ان كل ما هو نور
في نفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير
مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام
ليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قايما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك
لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي
قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قايم بغيره لما مر من تفسير كون الشي نورا
لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر
فيه ولولاه لما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها
وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره كما بينا فصل
اجمالي في ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس

في تجرد النفوس

جميع الحيوانات لانهن ايضا لاتغفل عن ذواتهن كالانسان وبيانه ان نقول كل من كان له
ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اى غير جوهر جسمانى مظلم لظهور ذاته عنده وعدم
ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اى الذى لا يغفل عن ذاته هيئة ظلمانية فى الغير
كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما تبين فى الضابط الثانى فضلا
عن الظلمانية فهو اى الذى لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه اى اشارة حسية لان ما
لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه
بالحس ولا ذى جهة ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها فصل تفصيلى فيما ذكرناه
ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهى فى بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها
فى ذاتها كما فى ادراكها الخارجيات فصدر الفصل بالدعوى فقال هو ان الشئ القائم
بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله
فان علمه اى بذاته ان كان بمثال اى لذاته فى ذاته ومثال الانانية على ما فى النسخ المشهورة
ومثال الانائية على ما فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف رضه مقابل
بها ايضا وهذه النسخة اصح ولهذا غير فى تلك النسخة الانانية حيث كانت الى
الانائية ليس هى اى الانائية فان مثال الشئ ليس هو الشئ بعينه طابق او لم يطابق
فهو اى مثال الانائية بالنسبة اليها اى الى الانائية هو لانه غيرها مع ان المدرك
يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى مثال انانية اشار اليه
بهو فلهذا كان مثال الانائية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ الذى
هو غير الانائية لا الانائية والا كان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية او الانائية
بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك شئ هو هو اى هو غيرها لا ادراك شئ هى اى هو
نفسها وان يكون ادراك ذاتها اى ذات الانائية بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو
محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به انانيته ويشير اليه بقوله انا لا الامر
يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك
النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال والامر
ذلك

ذلك اى المثال وهو الامر الخارجى الذى هذا مثاله كل منهما هو لانهما غير النفس فيكون كل
منهما هو لا ان احدهما هو دون الآخر ليلزم ما ذكر والثانى قوله وايضا ان كان اى علمه بمثال
ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشئ اذا علم انه ادرك
مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدم العلم
بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على
ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زايد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله
وكيف ما كان اى الشئ القائم بذاته المدرك لها اى سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان
يعلم الشئ اى الشئ المذكور نفسه بامر زايد على نفسه سواء كان ذلك الزايد صورة
ومثالا للذات او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اى فان ذلك الامر
الزايد على نفس الشئ يكون صفة له فاذا حكم اى المدرك لذاته ان كل صفة زايدة
على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة وغيرهما من الصفات فهى لذاته
فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها اى ودون الصفات لان العلم
بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلانى
صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزايدة عليها المفروض علم
الذات بها هذا تقرير هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية وانت لا تغيب عن
ذاتك وعن ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زايد فلا تحتاج
فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير الغايبة عن نفسها فيجب
ان يكون ادراكها اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما هى اى بنفس
ذاتها من غير زايد عليها وان لا تغيب اى ذاتك قط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير
ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون جزئه وما تغيب ذاتك عنه كالاعضاء
من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة مغايرة
لها وانما خصص القلب والدماغ بالذكر لانها هى الاعضاء الرئيسة بحسب بقاء الشخص
كما دلت عليه المباحث الطبية فهى مظنة ان يتوهم فيها انها هى النفس ولو كانت النفس
والكبد

شيأ من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم
القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان تقدم الدماغ على الكبد كما في ساير كتبه
لكون الحس والحركة الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على
ان الواو لا توجب الترتيب وجميع البرازخ والهيآت الظلمانية والنورية ليست من
المدرك منك والا ما غبت عنه عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك
منك بعضو ولا امر برزخي والا ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول
وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما يوهم انه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك
من غير غفلة وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزؤها والا لكان مشعورا به وغير مشعور به
وهو محال والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذات او يؤخذ عبارة عن سلب
الموضوع او المحل كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل ليست بامر
مستقل يكون ذاتك نفسها هي اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من
الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود
امر اعتباري ولا في الموضوع او المحل سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري او السلبي امر
شيأ مستقلا يكون الذات المدركة وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا كما هو راي بعض موجود
المشائين وادركت ذاتك لا بامر زايد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغايبة
عنك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة واذا تفحصت فلا تجد ما انت
به انت الا شيأ مدركا لذاته وهو انائيتك وفيه اي في هذا المعنى يشارك كل من ادرك
ذاته وانائيته وهو انك لا تجد بعد التفتيش ما به هو هو الاشياء مدركا لذاته الذي هو
انائيته ولما بين ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زايد عليها وانك لا تجد ما انت
به انت الا شيأ لذاته وهو انائيتك واراد ان يبين ان ادراك الانانية الذي هو عبارة مدركا
عن نفس الظهور هو حقيقة الانانية التي هي النفس لا امر زايد عليها وان زاد الادراك
عليها في موضع استنتج مما تقدم وقال فالمدركية اي ادراك الانانية اذ ليست بصفة
ولا امر زايد اي على ذات المدرك كيف ما كان اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من
كون

كون المدركية غير زايدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال
وليست اي المدركية جزء الانانيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ اذ لو كان
اي الجزء الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي شعورها
لم يزد عليها ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون
ما انت به انت انانيتك الا اذا بين ان الشيئية غير زايدة على المدركية قال فيتبين فيتبين
من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزايدة ايضا على الشاعري اي المدرك لذاته اذ
لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة ولا يكون من ذاتك التي شعورها
لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا يحصر
معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا
محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور
حقيقة النور والاظهار صفته قال ومدركيتك للاشياء اخرى التي هي اظهارها لك
تابع لمدركيتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية خارج
عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي لذاتك وان فرضت ذاتك
انية اي حقيقة موجودة مدركة ذاتها فتتقدم ذاتها وفي اكثر النسخ مدرك
ان يكون نفسها فتتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات تلك الانية مجهولة لان كل ما تقدم
ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور
والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحاني
ضابط للنور لا شيء آخر يتبعه الادراك واذا اردت ان يكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا
او عارضا وان كان سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا شرع في الانوار
العارضة وانما تميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكر ان المجرد نور لنفسه اي
قائم بذاته والعارض نور لغيره اي قائم به عندك ضابط فليكن ان النور هو الظاهر
في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو
اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زايدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد

اودسم ولان يعلم بحجة او برهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب
كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه اعني انه يدرك
باشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا فيكون هذا الاشراق
بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا
باشراق نور الشمس فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا
باشراق نور العقل عليها هذا كله سوى ضابط النورية الانوار القائمة بذواتها واما
الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوار الغيرها من المحال التي هي فيها
فليس ظهورها ايضا زايدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر
الى محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها لامر زايد عليها فتكون
في نفسها خفية بل ظهورها انما هو لحقيقتها نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه
الظهور فيكون اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهره شيء آخر اي من الانوار
وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره ابصارنا
بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس اي الباصر من الحيوان
لم يبطل نوريته ولما كان المذكور في هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل
للانسان بصيرة لمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضايل وعليها يتوقف
معرفة دقايق الحكمة ورقايق المتالهين كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان
تعرف ربك وفي كلام النبي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه
اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن من عرف نفسه تاله وفي كلام ارسطو معرفة النفس
معينة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة اخرى
تاكيدا للتفهيم وقال عبارة اخرى ليس لك ان تقول ان الشيء يلزمه الظهور فيكون ذلك
الشيء خفيا في نفسه بل هو نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات
والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة وماهية اي من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسر والادراك به من انه علم الغيبة

ذاته

على

عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون ماهية لك لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري
او العدمي ماهية النفس فلم يبق الا الظهور والنورية فكل من ادرك ذاته فهو نور
محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك والادراك ههنا
واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا اي المذكور في هذا الفصل
احدى الطرايق في اثبات المطلوب وفي بعض النسخ احدى الطرق وفي نسخة هذا
آخر الطريق والاول اولى لانه يذكر طرقا اخرى في اثبات هذا المطلوب حكومة
في ان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا تجرده عن المادة كما
هو مذهب المشائين والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور
لنفسه ولهذا قال ونزيد اي على ما قلنا في ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول
لو فرضنا الطلسم مجردا عن البرازخ وفي بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم يلزم
الا ان يكون طلسما لنفسه لا غير والنور اذا فرض تجرده يكون نورا لنفسه فيلزم
ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطلسم عند التجرد ظاهرا
لنفسه اي مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور
بل طلسما لنفسه فحسب ولو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها ليكون صفة
بل ماهيتها لها فتكون ذاتا وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى
ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة اي في تفسير الادراك بانه عدم الغيبة عن
الذات المجردة عن المادة بعدها اي بعد الهيولى اعني الذات عن نفسها لامتناع
بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة
عن المادة غير غايبة عن نفسها وان عني بعدم الغيبة اي في التفسير المذكور الشعور
اي بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة
على ما يقوله المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة
كناية وتجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور

هذا هو

فيهم يرجع اليه عندهم والى نفى الثانى اشار بقوله وكان عندنا انما يكون الشىء مجردا
عن المادة غير غايب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور صار

وعلم الغيبة حر

التعريف دوريا لتعريفهم ادراك المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة بالشعور وهو
واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما تحصل بالهيآت فيجب ان الهيآت منعتها
المادة اى عن ادراكها لنفسها لكونها غير مجردة فللمادة ما الذى منعها اى عن ادراكها
نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما الذى منعها وعترفوا
اى والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا آخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص
الا بالهيآت التى سموها صورا فالصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى
فى نفسها الا شيأ ما مطلقا او جوهرا اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت
كما زعموا ولا شىء فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هى سلب
الموضوع عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر هو موجود لا فى موضوع مع ان الموجود امر
اعتبارى والباقى سلبى خارج عن ماهية الهيولى وكذا ساير الصور والاعراض فلم يبق
الا شىء ما مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء
ولم ما ادركت الصور التى فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها
اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم على رايهم
انه شىء ما او جوهر ما امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن
حلول الصورة فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود
الفصل قال بقوله اى المشاؤن ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عندهم
نفس ماهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التخصص انما هو بالهيآت الجوهرية كما سبقت وليس شىء اى فى الوجود هو نفس الماهية
مطلقا بل يثبت وفى بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه ماهية او موجود
فالهيولى لا تبقى يعنى على رايهم الا ماهية ما او وجودا ما فافتقارها الى الصور
ان كان لنفس كونها موجودا فيكان واجب الوجود كذا لكونه موجودا اما تعالى عن ان يكون

كذا

كذا واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء المشاركة فى البساطة اى المذكورة
فى الهيولى وهى انه موجود ما فكان يجب ايضا فى الهيولى اى تعرف ذاتها والاشياء لانها
موجود ما فحسب وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فيثبت ان الذى يدرك ذاته هو نور
لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور لنفسه مدرك ذاته واذا فرض النور العارض
مجردا اى عن المواد وهى محله الذى عرض له لكان ظاهرا فى نفسه لنفسه مثل النور
المحض فاحقيقته انه الظاهر فى نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقته حقيقة
النور المفروض مجردا الا ان انه هو منعكس راسا براس فان الذى فرض مجردا لما كان
فى الحقيقة كالمحض فيكون المحض فى الحقيقة كالمفروض مجردا الانعكاس الهوهوية على
ما هو
ما لا يخفى فصل النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه وهو النور المحض لاشراقه
فى نفس الامر وظهوره لنفسه اى ادراكه لها ولهذا لا تغيب عنها والى نور فى نفسه وهو
لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره وهو محله فلا يكون نورا
لنفسه اى ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا فى نفسه لاشراقه فى نفس الامر
لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق اى الجسم المظلم ليس نورا
فى نفسه اذ لا نورية فيه من حيث الجسمية فلا يكون نورا فى نفسه اى مشرقا فى
نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا فى نفسه لا يكون نورا لنفسه
لان ثبوت الشىء للشىء فرع على ثبوته فى نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره
اصلا والحيوة هى ان يكون الشىء ظاهرا لنفسه اى مدركا لها والحى هو الدراك
الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشىء لذاته والفعل ايضا للنور ظاهر
وهو الاشراق وهو فياض الذات وفى بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح
فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حى وكل حى فهو نور محض والغاسق
اى الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اى ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا
وفرض كذلك هذا خلف وان اقتضى البرزخ اى الجسم او غاسق ما اى مظلم ما من
حيث هو كذا اى من حيث هو جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه فى الجسمية

حسبى وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابرا عنه
١٢٥ وكفى عبده

او الظلمة ذلك اى الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا
لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم فان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم
لهيئة زايدة اى على ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى
الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا او لان تلك الهيئة ان كانت كلام
ظلمانية لا تكون ظاهرة في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا تكون ظاهرة لذاتها لكونها
نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا تكون حية
عالمة واذ ذاك فيستحيل صيرورة الجسم الجمادى بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا
وعالما وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق من ان الهيئة ظلمانية
كانت او نورية لا تكون نورا لنفسها لان وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ
فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شىء اذ لا بد لمن يظهر له شىء ان يكون لنفسه ظهور في نفسه
اذ ظهور الشىء للشىء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا
لنفسه اى شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشىء
بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره من لا يشعر بذاته على ما يشهد به الفطرة
الصحيحة فاذا لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اى ظاهرة لنفسها ولا البرزخ
للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اى من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه اى
مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذى هو محلها لم يحصل منها
ومن البرزخ شىء قائم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شىء قائم بنفسه اذا كان
وجود كل منهما لذاته لان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اى بنفسه هو البرزخ
اذ لا مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائما بنفسه مع زوال العرض
كالابيض اذا اسود فان كان شىء منهما مدركا لذاته فلا يكون اى ذلك المدرك الا ما له ذاته
منها اى الا الذى يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذى ذاته لغيره وهو الهيئة كيف
ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما حقق فالمدرك الآخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة
في الغير فيكون ذاته لا لذلك الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية ليست

للاخرى

للاخرى فان ذات احدهما له وذات الآخر لآخر ولا شىء واحد له ذات واحدة فيمتنع به
كونهما ذاتين كما ذكرنا وقد بينت انه اى ان البرزخ غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا
لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا لها و
لا لغيرها وهو المطلوب ايضاح آخر اى لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا
لكونه من العلوم الشريفة والمسايل المهمة نقول لا يجوز ان يكون شىء يظهر الشىء لغيره كالنور
العارض للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اى لجسمها للابصار او كالنور العارض للمحل
المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من
اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته اى ادراكه لها واذا كان شىء اظهر امر الغيره ينبغى ان
يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه اى مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشىء للشىء
فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر
الشىء لغيره ذلك الشىء على ان يصير به اى بذلك الاظهار الشىء ظاهرا عند نفسه اى مدركا
لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه
فلا يظهر نفسه لنفسه شىء ما ابدا كيف يستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون
نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اى قبل اظهار غيره نفسه لنفسه والبرزخ خفى نفسه
على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شىء لما تبين في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث
الشريفة كرره بعبارة اخرى وقال وايضا من طريق آخر لو اظهر اى البرزخ الخافى
نفسه على نفسه لنفسه عند نفسه شىء بحيث يدرك نفسه لا ظهره النور الذى هو في نفسه
ظهوره دون غيره من الهيئات المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه
اى مدركا لها فكان حيا وليس كذا واى خصوص يوجد وفي بعض النسخ يعرض للبرزخ بهيئات
ظلمانية اى بسببها لا يوجب ان يظهر نور عند نفسه اى لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر
البرزخ عند نفسه نور لان الخصوص النورى لما لم يوجب ذلك فالظلمانى بطريق الاولى
او لان الظلمانى لو اوجب ذلك لاوجبه النورى بطريق الاولى وقد بينا انه لا يوجبه و
تقرر من جهة اخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما

لان ظهور الشيء في نفسه تقتضي ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا
غاسقا واذا كان قائما بنفسه لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه لا يكون برزخا
ولا هيئة فنعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون ظاهرا لنفسه اي مدركا
لها ولا لغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا دريت انك في
نفسك نور مجرد اي عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ
فاذا كان من النور الجوهري الحي القائم ما يقصر عن ايجاد البرزخ وهو النفس الناطقة
فالاولى ان تقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشيء واخراجه
من العدم الى الوجود ويمتنع ان تظهر الغير من لا يكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل
ان يوجد جسم جسما لامتناع الايجاد الادراك اي الحيوة وامتناعه ممن لا ادراك له
فصل في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع
على ما ذهب اليه المشاؤن مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون
البعض اولى من العكس لاستوائها في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص بالعلية
دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك انما كان يلزم
عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود وهي الكمال والنقص اما مع اختلافها في مراتب
الوجود فكلا لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الآخر المعلولية فان
النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه
المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدر الفصل بالدعوى
بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله اي سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف
حقيقته الا بالكمال والنقص وبامور خارجة اي عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة
واحدة غير مختلفة بالفصول المتنوعة كما ذهب اليه المشاؤن كان مركبا من اجزاء واقلها
جزآن واليه اشار بقوله فانه اي فان النور ان كان له جزآن وكل واحد غير نور في نفسه
كان اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع
اي المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم

الجسم لا يوجد جسما

الفاعل

اختلاف العقول ليس بالنوع

علة للبعض

والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور ممن تركب مما ليس بنور
وان كان احدهما نورا والآخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية
لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض
نورا واذا كان فلا يكون الآخر جزءا وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان كل واحد
من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور
كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجري
مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل
ان شاء الله تعالى فصل ومن طريق آخر نقول الانوار المجردة نفوسا كانت او
عقولا لا يختلف في الحقيقة والا ان اختلفت حقايقها كان كل نور منها فيه النورية
التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذي به تميز بعض الانوار عن بعض لاختلاف
حقايقها بالفرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور اما ان يكون هيئة في النور المجرد او
النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرد
فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لكونها عرضا له لا تحصل فيه الا بعد تحقق ماهيته
مستقلة في العقل فيمكن حصولها فيه حينئذ واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف به
لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور المجرد هيئة فيه اي في ذلك الغير الظلماني
فليس اي المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد
فرض نورا مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل
الآخر ولا الشريك في المحل وليسا ببرزخين ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما
بالآخر فالانوار المجردة اي عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقايق
ايضاح آخر لا في ان الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به بيان كلامه
بل ان العقول يدرك ذواتها اذا تبين اي من الابحاث السالفة ان ما هو انيتك التي هي نفسك الناطقة
نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق فيجب ان يكون الكل اي كل
الانوار المجردة عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة يجب

تحققه

العقول يدرك ذواتها

على مشاركة في الحقيقة كالعقل هذا اي المذكور في هذا الايضاح طريق آخر اي في اثبات
ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا وان علمت ما سبق اولا يعني في الفصل التفصيلي من ان
كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه احدها هذا و
الآخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس قاعدة
في بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ نورها
ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيآت
الجسمية نورية كانت او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام
بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حي مدرك لذاته
لانه نور لنفسه فصل في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته من صفات
النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا في
ماهيته اي محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان
يوجد اشرف واتم منه ولا في جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت
سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه بشهادة العقل الصريح ان
العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن
يستحيل ان يوجده لا في جهة لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار
بقوله واني يفيد الغاسق النور اي كيف يفيد مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق
اخس وفي جهة فان كان النور المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم اي يكون افتقاره وهكذا
يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور آخر مجرد قائم بذاته ثم لا تذهب الانوار القائمة المترتبة
سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة
فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى نور اي مجرد عن
جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اي
بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنور القيوم لان قيام
الجميع به والنور المقدس اي المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى

واذا

اثبات الواجب

نوريه

اذ لا اعظم ولا اعلى منه وهو النور القهار اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره
الغير المتناهي شدة وقوة اذ ساير الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمعات
اشراق شمسه وتلويحات لمعات برقه غير منفصلة عنه بل متحدة به نوعا من الاتحاد
واعتبر باتحاد نور الكواكب واشعتها في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي
مشتمل على الكل ضرورة اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور
الكواكب فتصير الانوار كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها و
لشدة نوريتها وقوة اشراقاتها وافراط ظهورها تتجافى عنها الحواس وتنبو منها القوى
فلا تدركها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يصل الى ادراكها
اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم عليه
مقدمة هي قوله وهو غني مطلق اذ ليس وراءه شيء اي من المراتب العلية ليفتقر اليه فلا
يكون غنيا مطلقا وهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد
الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر ولان فقر كل شيء الى الغني اولى
بالغني من لا فقره اليه فلو استغنى شيء عن الغني استغنى عنه ما هو الاولى وكان عادم كمال
ومفتقرا الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت ان الغني
المطلق لا يستغنى عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا
غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الآخر اولا وبينته لا يخفى على الفطن بعد هذه
المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها
على هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما
لا يختلفان في الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة الحقايق ولا يمتاز احدهما عن
الآخر بنفس ما اشتركا فيه اي من الحقيقة النورية المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما
به الاشتراك ولا بامر يفرض انه لازم للحقيقة اي النورية اذ يشتركان فيه لاشتراكهما في
الحقيقة التي هي ملزوم ذلك الامر ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس
وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما

اي الغني المطلق

ان

وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكونا قبل التخصص وفي بعض النسخ التخصيص
متعينين لا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد
من قوله ولا يتصور التعين والاثنينية الا بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغني
المطلق فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذي هو نفس الظهور
العقلي الشمس شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة
التابعة للمعانه الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وهيآتها التي هي اكثف الاشعة
الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده ولان ند الشيء هو المثل المساوي له من جميع الوجوه
ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقة نوعية وليس في الوجود الا واجب واحد فلا ند
له ولا مثل له اي في شدة النورية ونحوها وهو القاهر لكل شيء بشدة ظهوره وكمال نوريته
ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه اذ منه بدء كل باد واليه اوبة
كل آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد له
من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه
على ما دريت اي في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم الاول بل بمرجح
اي بل يترجح تحققه بمرجح آخر فلم يكن اي نور الانوار بغني حقا لافتقاره في ذاته الى غيره
فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهي اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب
تناهي السلسلة على ما سبق بيانه وايضا من طريق آخر يتبين انه لا يمكن العدم على
نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده
كالشروط او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالموانع والاول باطل لانه لو اقتضى
عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشيء
لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق وكذا الثاني لانه وحداني الذات من جميع الوجوه
لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء
شرط واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته وكذا الثالث لان ما سواه
تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة مما نعاله

فلاضد

الفصل

فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان
الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح
العامة لان الضد عندهم هو المساوي في القوة الممانع واليه اشار بقوله وما سواه
تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء
الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام جميع
الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن
له صفة بوجه من الوجوه اي من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية
اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اي حالة في ذاته للزم ان يكون له
في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها اي تقتضي حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية
في ذاته فيتركب اي نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض
والمقدر خلافه هذا خلف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار
ان استنار بهيئة فكانت ذاته الغنية مستنيرة بالنور الغاسق العارض الذي اوجبه
هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو محال ظاهر غني عن الشرح
اجمالا آخر في ان الهيئة النورية لا تحل في ذاته هو ان المنير انور من المستنير من جهة
اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اي ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور
من ذاته اي ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا انور من نور الانوار طريق
آخر تفصيلي في ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة في ذاته لان تلك الصفة
لا تكون واجبة اذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة لواجب آخر لا لكن بعينه ولا لممكن
والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانتهاء كل الممكنات في سلسلة الحاجة اليه وهو
بين الاستحالة بل تكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام
الثلاثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال وهو ان نور الانوار لو اوجب
لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول اما لان فعل الفاعل قد يكون
في غيره وقبول القابل لا يكون في غيره ولان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول والقابل

لايكون علة تامة للمقبول وهنتجان من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول
ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت الجهتان واحدة ولما صارت اثنتين
لاستحالة صيرورة شيء غير ذي جزئين وغير قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية
فاما ان بقي هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين
فلو كانت الجهتان واحدة لما ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل لبقيت واحدة به
لكان كل قابل لما قبل فاعله اي فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابله اي قابلا لما
فعل بنفس الفعل من غير احتياج الى شيء آخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة
الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا
في موضع فلا تصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنان وان لم يبق احديهما او
كلتاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا باتصال او امتزاج كماءين
او ماء ولبن او تبدل احد جزئي شيء وبقاء الآخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هواء
والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار على هذا التقدير جهة تقتضي
الفعل وجهة تقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان يكونا داخلتين في ذاته او خارجتين
عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط
خارجة فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تاثره عن الغير المعلول
له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للخارج وقابلة له وان
يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين
او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهي الى
جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف ولما نفى الجهتين عن الواجب
لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيهما عنه بطريق آخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحد
منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان لا نورين غنيين في الوجود
ولا احدهما نور غني والآخر نور فقير لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام
اي السابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو

مستقل

مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا ان
يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لانه يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان
مفيد الهيئة الذات او غيرها الى آخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا
مجردا فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور
الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل هذا خلف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه
اي من جميع المواد والبرازخ والهيآت والصفات لا ينضم اليه شيء ما وفي بعض النسخ
ولا ينضم اليه شيء ما من الهيآت وان كانت نورانية والا لاستنار بها وكان في الوجود نور
منه لان المنير انور من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي
لا يتخصص بشيء من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من شرار ناره
ولا يتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجلها واتمها واكملها ولما رجع حاصل
علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون
ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته
لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد ان ظهوره لذاته
نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزايدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفيناه عن
الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية
فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا يجوز عليه منها غيرها لانها
غير متقررة في ذوات الاشياء ولا تغير بتغيرها في الذوات المضافة شيء يتعلق بفعل وانفعال
ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر علم تقررها في الذات بتبدل
ما على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فلا
المضاف تحتاج الاضافة وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء فلا يتم برهان نفي اتصاف
الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي وهي
الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات
المذكورة فله صفات اضافية وانما يمتنع عليه تغير الاضافة لا صفة تلزمها الاضافة كصفة

حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها وتعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر
كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا تجوز على الواجب
سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا من المحالات واما الصفات (في البرهان م)
السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقية فان
هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية
واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في
حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه
بل يجب له ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يكثر على كل حال وهذا مما
استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره **المقالة الثانية في**
ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ في بعض
ترتيبات الوجود والاول اصح **وفيها فصول فصل** في ان الواحد الحقيقي وهو
الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز
صدور الكثير من ذلك باعتبارات وشرايط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجري
مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من تغفل
عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله **لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير**
نور من الظلمات كان اي ذلك **جوهرها** اي جوهر الظلمات **او هيئتها** والمعنى انه لا يجوز
ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك **فيكون اقتضاء النور**
غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذلك وكذا
جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذلك فانا نعلم بالبديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى

(margin, red: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)
(margin: الغيرة)

موجدها

موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فما كانت بكون اشياء والتي نسبتها الى
العلة الموجبة واحدة فلا تقتضي ان يكون لواحدها من العلة ما ليس للآخر فما يكون
واحد منها غير الآخر ونحن انما يتكثر افعالنا لتكثر اراداتنا واغراضنا وبارادة
واحدة واعتبار واحد لا يحصل عنا الا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف من
لا جهة له اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضاءين المختلفين (فيه م)
وهو محال لان جهتي الاقتضاءين اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة
منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما
على الثاني والثالث فواضح واما على الاول فلعود الكلام الى اللازمتين انهما لا يصدران
عن الواحد الحقيقي الا من جهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير
النهاية وهو محال كما علمت او ينتهي الى جهتين هما من مقوماته **فذاته** اي ذات نور الانوار
الذي هو الواحد الحقيقي **يصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين استحالته**
لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار
ظلمة بلا توسط نور لان الممكن الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا لما سيجيء
تحقيقه في هذه المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل اخراج نتاول الامر الاول
بقوله **بل الظلمات لا تحصل منه** اي من نور الانوار **بغير واسطة** واذا كان كذلك فيستحيل
ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا ثم اشار الى دليل آخر بقوله **وايضا**
النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النور على ما تشهد به الفطرة الصحيحة
فيمتنع ان يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب
بيان امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور
والظلمة والثاني والثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على
امتناع صدور نورين بقوله **ولا يحصل منه** اي من نور الانوار **نوران فان احدهما غير**
الآخر اذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين بل شيئا واحدا **فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء**
الآخر ولان اختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان

(margin, red: غيره)

المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع التسلسل
فقيه اى فى نور الانوار جهتان وقد بيّنا امتناعهما لكونه ابسط ما فى الموجودات وهذا اى
البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل شيئين منه كيف كانا اى سواء كانا نورين
او ظلمتين او احدهما نورا والاخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه
كافيا فى نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر فقال
وفى التفصيل نقول لابد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا باختلاف
اما بالحقيقة او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرضى غير متفق فيهما اذ لو اشتركا
من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولابد ايضا ان يشتركا فى شى كالجوهرية
او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما
بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى
فيلزم جهتان فى ذاته لما مر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان وما قبله
بان الشئ الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذى ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد
السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد
ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشئ عن الشئ وقبول الشئ
للشئ واتصاف الشئ بالشئ امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق
امور اخر كالمسلوب والمقبول والوصف ولا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بالصادر
وما صدر عنه اذ لا نعنى بالصدور ههنا المعنى الاضافى بين العلة والمعلول من حيث
يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول
ثم على الاضافة بينه وبين العلة فصل فى بيان ان اول صادر من نور الانوار
نور مجرد واحد فان فرض وجود ظلمة اى من نور الانوار فلا يحصل منه معها نور والا
تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرتها ظاهرة
فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد
غيرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات

الآمه

لتوقفها

لتوقفها على الانوار كما سنبين فى قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون
الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار ما لم يتصور ان يحصل به
على حدته كثرة وفى بعض النسخ اكثر ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق اى جوهر مظلم
او هيئة اى عرض مظلم ولا انوار وفى بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه
معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله
ولا امكان فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد وهو المسمى عند بعض الاوايل بالعنصر الاول
لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلول له وعند المشائين بعقل الكل اما لانه
عقل لجملة العالم واما لانه فى المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه الكل
ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته لجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه
وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمتاز اى هذا النور المجرد عن نور
الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت
لزوم التعدد وكيفية استلزامه المحال فلا حاجة الى تكراره هذا مع ما برهن من ان الانوار
سيما المجردة غير مختلفة الحقايق وانما هى نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال
والنقص وهو راجع فى الحقيقة الى زيادة فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة وخارج
عن التميز الفصلى والعرضى فاذا التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذى حصل
منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد
فى الكمال كما هو الحال فى النور الشمسى وشعاعها فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول
وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو
اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه
المتناهى الى نور الانوار الغير المتناهى كمالا واشراقا بخلاف النور الذى هو دون
النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار
اليه كنسبة الاجسام المشفة التى لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العارضة
اى للاجسام قد تختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده

وام
لما

جرم هو

بهكذا

النور هو

اى لقبول الانوار العرضية كحايط واحد تقبل من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان تحد
محلها واستعداده لقبولها لكن ما تقبله من الشمس اكمل مما يقبله من السراج اختلافهما بالكمال
والنقص او ما ينعكس تقديره او كارض تقبل النور من الشمس والسراج وما ينعكس من الزجاج
على الارض اى على تلك الارض من شعاع الشمس وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط
يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من
شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله وبين ان الارض بمعنى الحايط وهذا التقدير
اولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فان فيه بعدا
لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى تقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل
من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا التفاوت المفيد بين مرتبتيهما
لاتحاد القابل واستعداده . وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه
بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور او السبج وهو الخرز الاسود فارسي معرب
والارض فان الذي يقبل البلور او السبج مثلا اتم اى مما تقبله الارض من شعاعها والنور
المجرد اى عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما وراء نور الانوار
اى من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب
قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكل ما كان علة اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار
لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه
ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شئ فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية والمبداء والغاية
ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه سوالا وقال ليس الماهية النورية
من حيث هي لا تقتضي الكمال والا كان لكل نور كمال نور الانوار فتخصصها اى تخصص
الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية يمكن معلول يفتقر الى علة تخصص الماهية
بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال ثم هي اى الماهية النورية كلية ذهنية
لانها ليست في الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص
نفسها بخارج اى بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الماهية والخارجي

لامتناع

الكمال

لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شئ واحد
ليس اصله ثبوت تلك الماهية وكماله وهو الامر الخارجي الذي تخصصت الماهية به في
العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زايد عليها
حتى تحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمالات واما كمالات الانوار
المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايدة على ذواتها النورية فهي معلولة فتحتاج
كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها
ومخرجها من العدم الى الوجود وللذهني اى وللامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات
لكونها مشتركة فيها بين كثيرين لا يتصور على العيني اى الامر الخارجي لانه جزئي
يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان القايم بذاته اى الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا
يقبل الكمال والنقص اى الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم
خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق
الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال
هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال بلى
اى ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة
التي سنشير اليها يكون التفاوت بينها من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان
الشعاع الفايض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفايض من الاول على الثاني
لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول
حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض
الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زردشت ان اول
ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد
ثم مرداد وخلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص
من الاول شئ ورآهم زردشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور
الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا به

فقط مستغنيا عن غيره في وجود نور من نور النور لكن بان ينفصل منه شيء فقد علمت
ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال
وهو الاجسام والابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اي عن خواص الاجرام
ولا بان ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له لينفصل
منه جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيآت لا تنتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على
الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال كما في شعاع
الشمس او ليحتاج في بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله وعلمت استحالة الهيآت
على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن
ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها ليس الا على انه موجود به فحسب اي ليس حصوله منها
بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة
للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف بينها افاض العقل هيئة
نورية على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا في حصول الشعاع وهو نور جسماني
عارض فكذا ينبغي ان تعرف في كل نور شارق اي في حصول كل نور عقلي عارض او مجرد
ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات
ان كان هيئة عقلية وهي النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل
له وحينئذ يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المقتضي لذلك وان كان
جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره فحينئذ
يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني فظهر من هذه
المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها
بانتقال عرض او انفصال جوهر منها والا بزمان وهو المطلوب فصل في احكام
هذه البرازخ اي الاجسام وابتداء باحكام محدد الجهات من انه جرم واحد بسيط محيط
بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم ان للاشارات
وهي امتدادات يأخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام

ازواه

فى احكام محدد الجهات

والخلف

والخلف والفوق والتحت غايات يتوجه نحوها الاجسام بالحركة وتتناولها الاشارة
الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه ان لم يكن
برزخ اي جسم واحد غير متألف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه
محيطا بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال بالفعل وقد تبين لك في بيان
امتناع تركب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة كيف ما كانت تناهي
المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية الغير المتناهية والاجسام
المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي وغير الجرمية كالمترتبات المجتمعة
العقلية كانت الحركة التي توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تناولت الجهة بانها
هنا او هناك عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء والعدم
لا يتصور الاشارة اليه وهو ظاهر والآن توجه الجسم نحوه اما بيان الشرطية فلان
المحدد المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل
او مركبا واياما كان واليه الاشارة بقوله وسواء كان اي ذلك البرزخ الذي هو المحدد
محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متألفة
اجتمعت وتركبت فصارت ايا ما يلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شيء قالوا اما على
التقدير الاول فلاستحالة اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل الى جهة
السفل لان حشو المحدد ملاء لا يمكن ان ينفذ فيه شيء فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى
جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففي حالة الانقسام لا بد
من حركة احد الجزئين عن الآخر وحينئذ اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون
فان كان فليس المحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي
منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيه
يتحرك عن الآخر فتلك الحركة يكون حركة لا الى صوب لان التقدير ان الجهة المنقسمة اعني
المحدد هي منتهى الاصواب هذا خلف وفيها نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شيء في الملاء
الذي هو حشو المحدد ولا لزوم كون حركة احدى الجزئين وراء المحدد ليكون لا الى صوب

الجسمية

بالحركة صح

حركه صح

ولما علم انها فلقوله فان كل واحد من هذه البرازخ اى التى يركب منها المحدد وان فرض
انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون مؤتلفة والا لما حصل منها المحدد
واذا كانت مؤتلفة بالفعل فممكن تاليفها اذ لو امتنع تاليفها لما حصل منها مركب وانقسامها
لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعي جهة وكلامنا
في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل فيقع الحركة الى لا شيء ولا صوب
لا لاستحالة ان تقع حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما
سبق من النظر بل لان الحركة اما ان يكون الى جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة
فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو
محال واستحالته غني عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات
واليه الاشارة بقوله والمختلفات اى التى تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اى كل
واحد منها في احيازها المختلفة اولا اى قبل التركيب فاذا استعدت للتركيب وجبت
حركتها عن احيازها الى حيز المركب حتى تتركب وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب
بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه
فيتقدم الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير
ان تتحرك من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من الآخر دون غيرها ان كان
لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه على م
لا يجوز تالف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز
ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم
تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا التوهم بقوله والبسيط يحصل جملة
واحدة دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ لا جزء مادياً له فيحتاج الى حصوله في حيزه اولا
ثم الى حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فينا نحن فيه واليه
الاشارة بقوله ثم يتجزى اى بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما
لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا

دفعة

دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اى البسيط اذ المركب لا يكون واحدا في
الحقيقة المتشابه ما يعرض له جزء في الوهم اى المستدير لانه الذي نسبة جميع اجزائه الفرضية الى
يلحقه الوضع بسببها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم يكن
نسب الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز و
بعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء
المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات وان كانت ستا
لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين بها جهتان
لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية الا ترى ان
اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس
واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم يختص
احديهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن بعض طلب الاجسام احديهما اولى من
الاخرى ولا بد وان تكون تلك العلة ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية والا لم
تتناولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احديهما بالعلو
اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسماني واحد لا من
حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا الاقرب منه دون الابعد عنه
مع وجوب تحديد اياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد الاقرب
منه بمحيطه والابعد عنه بمركزه الذي تحدد بمحيطه ايضا لان المحيط يعين المركز و
وقوع هم المركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان
الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه نفسه اى من المحدد
من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة علو والبعض الآخر
جهة سفل فانه واحد متشابه اى متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه

تعين جهة دون اخرى وحينئذ لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب
منه هو العالي ولان السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو فاذا لا يكون الاسفل الا في
غاية البعد عنه وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط
بجميع الاجسام ابداعي يحصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له قبل تعين المركز واما بعد جزئه
تعينه فلا تمكن في علوية بعض الاجزاء بحسب نحوها عنه كما في فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان
قولنا المتشابه ما يعرض له اجزاء في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه بنسبة وضع ما عرض له
الاجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو لا محيطا استدل
على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم فقال ومما يدل على ان ما منه
الجهة اي المحدد المفروض هو انه لا غير اي الذي فرض ان ما منه الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل
له في الجهة لا ينقسم اي المتحرك الى فوق لو قسمه اي المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبور
اقرب جزئيه الى فوق وحينئذ لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق
فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقديرين يصير جملة ما نفرض جهة
جزئيه هو الجهة فيكون الجزء الآخر لا مدخل له وكلامنا في عين ما منه الجهة الذي لا ما خذ
معه مما لا مدخل له في الجهة قال في المطارحات ولقائل ان يقول هذه الحجة ان دلت
على امتناع انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا
وصل اليها المتحرك وعبر اقرب الجزئين اما ان يقال يتحرك بعد الى اسفل وتحته و
على كلا التقديرين يصير احد جزئي الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية السفل لان
لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السفل الارض ولا السفل تعين
بالارض بل تعين بمركزية المحدد فاذا فرض جسم يقطع الارض فيحصل له بحصة نسبته
الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء الارض سفلية كسفلية الارض فان السفل
تعين بنفس المحدد بخلاف الصاعد الى فوق لان المحدد لا يعينه شيء ليتحدد به موضعه
ويصير كل ما وصل الى حيزه له حصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية
بماهيته والارض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرج الارض

من

من ذلك الحيز ضربا للمثل كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليست السفلية
بها هذا لفظه والى هذا السوال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل المتعين
بمركزية المحدد اذ اذا وصل المتحرك الى غايته صار بحصته جهة من الكل له السفلية المقصودة
بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذاك ولما كان من احكام المحدد ان لا مكان له واراد
ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان ولان من اماراته المتفق عليها ان ينسب
الجسم اليه بلفظة في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا نسب الى مكان
بانه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شيء
من الجسم واجزائه من الهيولى والصورة ولا ما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي
فلا شيء من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح تبدل
اجزائه اي اجزاء ما نسب الى المكان بانه فيه بالنسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان لم
يمكن الانتقال بالكلية اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او النقل اي ويصح
النقل بالكلية كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان
اخريان متفق عليهما ايضا احديهما امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز
اجتماع حالين فيه وثانيتهما اختلافه بالجهات كفوق او اسفل وعلى هذا لا يكون
النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة لها فاذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا
ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله فاذا المكان
هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له وما لا حاوي له لا مكان له فالمحدد لا
مكان له وهو المطلوب فصل في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا
ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشيء فيما بين
المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن مخالفا لما بعده وما قبله اما ان تقتضيها
شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية او تقبلها الجسم بنفسه كمن حجر الى فوق
وعرضية ان لم يكن كذلك كما علاء حجرا او لا يكون كذلك وهي اما ان يصدر عن شعور

مكان
حركات الافلاك ارادية
ذاتية

وهي الارادية او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم
في بيان انها ليست قسرية فيتعين كونها ارادية فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم
الذي ليس فيه حيوة حيوانية وهي التي تزول ولا تدوم كما في الحيوانات او حيوة عقلية
وهي التي تدوم ولا تزول كما في الافلاك لا يرود بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يرود
بقاسر فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه اي بغير قاسر فليس
بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه اي لا بقاسر طبعا الى شيء لا يفارق مطلوبه فانه
يلزم منه اي من قصده له بنفسه ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما
مهروب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية اي الافلاك
كل نقطة بقصدها تفارقها وذلك لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية
والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية وتتعين حينئذ كونها ارادية
اذ لا سلطنة للسافل على العالي على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة عليه
فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه
قسرا ولا تقسر بعض الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اي بعض تلك البرازخ اعني الافلاك
مزاحما للبعض اي في حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كل واحد منهما
لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الآخر ومنعه من الحركة
وكان قسرا كيف اي كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اي قررا وجهة
ويشارك الكل في حركة يومية وذلك لان المقسور تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها
قسرية لما اختلفت او لما تشاركت في حركة واحدة ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز
اجتماع حركتين ذاتية وقسرية في شيء كحجر مرمي به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز
ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية
وهي حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك قسرية اما في الافلاك المحيطة بها فلان المحيط
لا يدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره واما في المحدد فلان حركته لو كانت قسرية
واليه اشار بقوله فان القسرية اي حصته القسرية وهي حركة المحدد لا بد اي لا بد من حركة

اخرى

اخرى اي غير حركة محاطه وقد مر ان المحاط لا مدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله
كيف اي وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة في الحركة وللافلاك حركات
لا لذا او كذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك
متحركة بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة لما للآخر ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة
بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد وان يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض وهو ان يكون
حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي فيها بالعرض
مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة في السفينة تارة الى جهة حركتها و
تارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالمتحرك لتكون حركتها في السفينة كحركة المحوي
في الحاوي لعدم تخلل السكون بين حركتيها بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون
بين اجزاء حركته والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج
عن الجسم والقوى المختصة به فان القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشيء
قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله وشيء منها بالذات وهو ما يكون القابل لها الشيء
نفسه كالمار في السفينة على خلاف حركتها يقبل احدهما بذاته وهو حركة المار نفسه
على خلاف حركتها والآخر بتوسط ما هو فيه وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة
واذا تبين ذلك فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية الا من
محيط متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكل واحد حركة
اخرى اي بالذات وهي الخاصة به ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته لكون
حركته ارادية كالمحرك لابداننا وكل ما كان كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون
نورا مجردا او قائما بذاته وناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك
ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا
لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من
علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق ولوح لكم من هذا اي من
كون محركات الافلاك انوارا مجردة ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار اي المجردة النفسية

والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلاك آمنة
من الفساد لان كل كاين فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب
حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون واما عند الفساد
فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة
المستقيمة انما تكون من ميل مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير
فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبني عليها وانما امتنع اجتماع
الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد
اقتضت توجها الى الشئ وانصرافا عنه هذا خلف ومثال ذلك ان يتحرك الجسم بحركة
مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة
المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان خرج بالمستديرة عن المكان الطبيعي
وهو محال واما انه لا يجوز ان تقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه الطبيعي وتقتضي
السكون بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر لم تقتض لذاتها لا الحركة ولا
السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون
مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها
انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا والا كان الوضع
المطلوب بالحركة المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا والشهوات
والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وما لا
تفسد لا تفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليس الحركة اي حركة الافلاك
لمراد برزخي شهواني وغضبي فيكون المقصد نوري اي عقلي كلي لاستحالة ان
يكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والا لايست ووقفت عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب
السبعة اي السيارة وهي النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل والمشتري
والمريخ والزهرة وعطارد تشهد لها حركات كثيرة من بطوء وسرعة وتوسط في الحركة
ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلافات في الحركة الذي لا يمكن حصوله في فلك واحد

فلابد

المستقيمة

فلابد لها اي لتلك الحركات من برازخ كثيرة تقتضي صدور تلك الحركات الكثيرة منها
من ممثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح في علم الهيئة وكل هذه اي وكل
واحد من هذه البرازخ المشتمل عليه برزخ كل من السبعة غير غنية لامكانها بل مفتقرة
في تحققها وكمالاتها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا
حيا هو نفسه الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من
بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب

كيفية صدور الكثرة عن الواجب

وقال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا اي
كما في الواجب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ذاتية
او عرضية الى كثرة جهات ما يقتضيه اي علته لما مر غير مرة فيفضي اي يكثر
جهات النور الاقرب الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس
فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به اي بالنور الاقرب
برزخ واحد ولم يحصل منه نور لتوقف الوجود عنده ولم يحصل شيء من الانوار

وقف

والاجسام لامتناع صدورهما من الاجسام كما سلف بيانه وليس كذا اذ في البرازخ
كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد
وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر ولم يوجد في هذه الانوار اثنينية فلم يتأد

واحد من

الى البرازخ لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورهما من لا اثنينية فيه
ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق
لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين
الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور

منه

مجرد فان له اي للنور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول
لوجوبه به فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد
ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار اذ الحجب انما تكون في البرازخ والغواسق
والابعاد ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فبما يشاهد

من نور النور يستضيء ويستظلم نفسه بالقياس اليه فيظهر فقره له واستشراق
ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى
الذى لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة
جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه فظله انما
هو لظلمة فقره ولسنا نعنى بالظلمة الا ما ليس بنور فى ذاته ههنا لا ما يذكره المشاؤن
من ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه التنور وباقى الفاظ الكتاب ظاهر غنى عن الشرح
قاعدة النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب يشاهد العالى ويشرق نور
العالى عليه لكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من خاصية الابعاد الجرمية
وهى مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور الابعد الاسفل
يشاهد العالى حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل
حتى الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد وكذا كل يشرق العالى على
السافل اشراقا عقليا مستمر الوجود فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار
فان قيل يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود اى للنور الاقرب والاشراق
اى عليه وكذا على باقى الانوار قلنا الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئان عنه اى
عن نور الانوار عن مجرد ذاته وليس ههنا كذا اما وجود النور الاقرب فلذاته فحسب
واما شروق نوره عليه وكذا على باقى الانوار فلصلوح القابل اى استعداده لقبول
ذلك وعشقه اليه وعدم الحجاب فههنا جهات كثيرة وهى استعدادات القوابل
وعلة قابلية وهى القوابل وعشقها وشرايط مثل عدم الحجاب الذى هو شرط اشراق
العالى على السافل والشئ الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل و
تعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور فصل الجود افادة ما ينبغى
اى للمستفيد وذلك بان يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والا ليس
جودا لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التى ذكرها ولا من غيرها الذى لم يذكره
والا لكان معاملة لا جودا فالطالب لجميل وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها الجود

فلا شئ اشد جودا ممن هو نور فى حقيقة نفسه وهو متجلى وفياض لذاته على كل قابل
والملك هو من له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر
على قوله من له ذات كل شئ لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشئ والا
لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح قاعدة لما علمت ان الابصار
ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو راى المعلم الاول ومن اقتفى اثره
من القائلين بالانطباع وليس بخروج شئ من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج
الشعاع فليس اى الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل نورى لـ
للنفس اشراق حضورى على المستنير فيراه واما الخيال والمثل فى المرايا اى الصور المتخيلة
والمرئية فى المرايا فسياتى حالها فان لها خطب آخر اى امرا آخر عظيما من انها
ليست فى مكان ولا جهة ولا ذى وضع لها من الاجسام التى يلينا الى غير ذلك على ما سيجئ وان لا موضوع لـ
مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفى
بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين
العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو
انتفى استنارة المرئى كما فى القرب المفرط او وجد الحجاب او ما فى حكمه كما فى البعد المفرط
فان القرب المفرط كما لباطن الجفن عند الغموض وانما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن
للنور الباصر والا لجاز ان يقال ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية
لان الاستنارة او النورية شرط للمرئى بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد
من النورين نور باصر ونور مبصر والجفن لدى الغموض لا يتصور استنارة الى استنارة
باطنه بالانوار الخارجة اى العارضة لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه
بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره اى باطن الجفن
فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اى مانع من الاستنارة والرؤية والبعد
المفرط فى حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير او النور كلما كان اقرب ادنى بالمشاهدة كان
ما بقى نورا او مستنيرا يعنى ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة فالحكمة

شعاع صح

اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق ذلك النور على ما يشاهده وتقرير قوله اعلم
ان لعينك مشاهدة اى للمرئيات كالشمس مثلا اى وقوع شعاع عليها من النيرات
كالشمس ايضا وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها غير المشاهدة وشروق
شعاع اى مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها
فان الشعاع يقع عليها اى على العين حيث هي والمشاهدة لا تكون الا مباينة للبصر
على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه نحو في مباحث
الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة ايضا حيث العين ولو كان
الجفن نوريا او كان الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا
لما تبين في القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة فصل
في ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة بالنسبة الى العالي وبهما
انتظم الوجود كله النور السافل اى من حيث المرتبة لا يحيط بالنور العالي اى لا يتمكن من
الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكتناهه فان النور العالي لشدة نوريته يقهره
اى يقهر النور السافل ويغلبه لضعفه اما ليس لا يشاهده اى لكن ليس السافل المقهور بنيته
لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار
المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه
عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط
الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفى انوار
الكواكب لاستيلائه بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمستها شدة اشراق
نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي
شوق وهو اى شوق السافل حركة الى تتميم كمال عقلي وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون
حاضرا من وجه غائبا من آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة
غيبته شيء آخر وعشق وهو اى عشق السافل محبة مفرطة الى من هو تام كما لا منه عنده
فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها

وشروق شعاع صح

عليها صح

والعشق

والعشق المطلق هو محبة مفرطة لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق
اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه
العقلي الغير المتناهي لانه لا يقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما
لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشيء لا يعشق غيره الا من هو تام كما لا منه عنده فيما
يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه ~~فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه~~
ويعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه
اشد من كل ظهور والشيء بالقياس الى غيره اى غير ذلك الشيء وبنفسه فظهور ذاته
لذاته اكمل من كل ظهور في الوجود واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل
من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم اى الشعور بهما
وتميزهما عما سواهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة
هي الالم والا لما كانت الحالة التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة
فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع
تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صورة
توصف باللذة وهو غير حاصل فيما لم توصف بها لئلا يتوهم ان لذكر المخصصات
مدخلا في كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يبين بالنظر الحكمي
ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امورا الاول الشعور
اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشيء اذا كان صالحا
ولائقا به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور
بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد
من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد
كماليته لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من الجهة
التي هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل لان اللذة ليست ادراك اللذيذ بل

اللذه

تلك

احوال
حصوله

ادراك وحصول للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما هو تقرر به وكل لذة للذ
انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة
اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه اتمها
وادراكه الذي هو ظهوره اشد الادراكات واليه الاشارة بقوله ولا اكمل واجمل
من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا الذ منه لذاته وبغيره وفي بعض النسخ
ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه فظهوره سبب
بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده شابه ضده وكذا حكم العقل
والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور وحقيقته الظهور الذي لا يمكن خفاؤه
بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لما مر من انه لا يعشق
غيره ومعشوق لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفي سنخ النور الناقص
اي اصله وهو النور السافل عشق الى النور العالي الذي هو علته ومبدؤه وفي سنخ
النور العالي لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه انقص وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته
على ذاته لان ذاته المقدسة ليست شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زايدا عليه او جزءا منها
بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء من الاجزاء واللوازم النورية
والظلمانية فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته وكما لا يقاس نورية غيره اي من الانوار
اليه لشدته وكماله الغير المتناهي فلا يقاس لذة غيره وكمال غيره الى لذته
بذاته وعشقه لذاته ولا عشق الاشياء وتلذذها بغيره اي بغير نور الانوار
الى عشقها وتلذذها به اي بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من
المحبة اي اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اي اللازم لكل عال بالنسبة
الى ما دونه وسيأتي تكميله هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اي بالنزول في مراتب المعلولية
والصعود في مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات
العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل
والترتيب الافضل حتى تصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التاليف والترصيف

عشق

فصل

فصل في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي وانما قال
فللنور الاقرب اي العقل الاول اشعارا بانه نتيجة القاعدة السالفة وهي ان العقل
مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور
الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة
ومحبة له اي لنور الانوار ولنفسه لانه يدركهما مع ادراك الملايم يقتضي اللذة
الموجبة للمحبة في لان قوة الكمال يقتضي كثرة الملايمة وهي شدة اللذة الموجبة
لغلبة المحبة وكلما كان الشيء اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل
الذوات واعجبها فهو الذ المدركات واحبها ويلزم منه ان يكون التلذذ لكل نور مجرد
به ومحبته له اشد من التلذذ بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور
مجرد لنفسه مغلوبة في صولة محبته له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة
في قهر محبة نور الانوار فصل في بيان ان اشراق المجردات بعضها
على بعض ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة
ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك يعني في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة بل هو
نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب
بينهما على مثال ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل منها كالارض مثلا وهو
انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها
فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة
الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية
فكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره
والمشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر آخر هو غير اشراقه عليها
كما ضربنا لك المثال في الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور
الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصصه باسم النور السانح
لكنه لا يعني بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمل في اشراقات الانوار المجردة بعضها على

ان

لعدم

الارض والشمس استنارت بنورها
كذلك اذا ارتفع الحجاب بين

كيفية صدور الكثرة عن الواحد

بعض كما تبين من استحالته فيما ياتيك وهو نور عارض اى للانوار المجردة غير داخل
في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض
النسخ والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله ويقوم
به من الجواهر القائمة بنفسها جسمية كانت وعقلية فصل في كيفية
صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤن في ذلك
ليس بمستقيم فتقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اى العقل الاول
لما حصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اى و
من هذا النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت
واذا اخذ هكذا اى على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤن وهو ان يحصل من — فاذا
كل عقل عقل آخر وذلك الى ان تحصل تسعة افلاك والعالم العنصري ونعلم اى
والحال انك تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجب النهاية لاجتماعهما معا فينتهي
اى هذه السلسلة في جانب النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر واذا شاهدنا
في كل برزخ من الاثيريات اى في كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهي السيارات — حصرها
السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات
البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه الاشياء لتكثرها من اعداد جهات اى من
جهات كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد وجهات اى اعداد من العقول وجهات كثيرة
لها لا ينحصر عندنا ليمكن صدور ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عنها فعلم وفي بعض النسخ
فنعلم اى من هذا التقدير ان كرة الثوابت لا تحصل من النور الاقرب اذ لا تفي جهات
الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة فهو اى ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان
من احد من العوالي اى من العقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبداء فليس فيه جهات
كثيرة سيما على راى من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء
فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه في نفسه وماهيته
فتعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته جرما

فلكيا

فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف
وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة وان كان اى
الفلك الثامن من السوافل اى من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من
المبداء فكيف يتصور ان يكون اى برزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من
برازخ العوالي وفوقها اى وان يكون برازخ العوالي وكواكبه اكثر من كواكبها — فوق
اى كواكب العوالي ويؤدي الى المحالات لوجوب كون البرزخ الصادر عن السافل
اصغر من الصادر عن العالي واسفل مكانا منه واقل كواكبا فلا يستمر على هذا
اى على هذا التقدير الذي تبين من التقرير الترتيب الذي ذكره المشاؤن وهو
ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت وكل
كوكب في كرة الثوابت له تخصص اى بموضع ووضع معينين لا بد له اى لذلك
التخصص او لذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض يتخصص به لاستحالة ان يكون هذا
التخصص من ماهية الثامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع جهة لبساطة الاجرام — المواضع
الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع احتياجا
الى المخصصات حينئذ واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذا
الانوار القاهرة وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها وفي بعض النسخ وعلاقتها
يعني العقول الصادر عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة و
عشرين ومائة ومائتين ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من
ذلك قال ومنها اى ومن هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم
ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوزا فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة
وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي اى وهذه القواهر الكثيرة مع
كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس
الى مبلغ كثير وكل واحد منها يشهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينها
لتقدسها عن المواد والابعاد والانوار القاهرة تنعكس النور من بعضها الى بعض

على

فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة اى على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة وباعتبار النور مرة اخرى والثالث اربع مرات اى ان القاهر الثالث يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه وهو الثانى عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اى الانوار السانحة فى النزول الى مبلغ كثير تعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنتين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ مع اى وهكذا متضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على ما فى سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفى بعض النسخ متضاعف يعنى اذا كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل الذى هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن فى حقه الثانى دون الاول او التى هى متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينصب متضاعفة الانعكاس على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذاتها لان الاشراقات

الاقرب صح

والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت فاذا تضاعفت الانوار صح

العقلية

العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحسية تقتضى حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله فى التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك واحدت منه ان النور العالى اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذى اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان كانت موجودة فى نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة وانما تقتضى اشتداد النور فى المحل لا تجرده لانه انما تقتضى تجرد الحى لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية وهى الجسمانية والعرضية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه لاعدادها اى لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد يجتمع فى محل واحد ما لا يتمايز اعداده الا تمايز بعلله وفى بعض النسخ الا بتمايز العلل كاشعة سرج فى حايط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهى السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحايط غير الواقع من الآخر ولهذا يفنى الظل عن بعضه مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها عين الواقع من الآخر لما كان كذلك وليس هذا اى اشتداد ضوء الحايط بسبب كثرة السرج ولا السرج بالنسبة الى ضوء الحايط كشىء يشتد من مبدأ واحد كالماء يشتد حرارته من النار مثلا او عن مبدأين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اى بعد زوالهما الشدة اى تلك الشدة وهى حرارة الماء لان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال بعضها وله كاجزاء علة لواحد اى المعلول واحد كيف كان اى ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحايط وان كانت كاجزاء علته لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد وفى بعض النسخ وقد يجتمع اشراقات كثيرة مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد ههنا اى فى الانوار كما اجتمع فى الاجسام ولكن لا يعلم البرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا يغيب ذاته عنه ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد اى من كل الانوار بالاشراق

كل له

اذا استقال المجرد بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى يحصل من المشاهدات وتكثر
الاشراقات على عقل امثال كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المرتبة كثير بعضها من
بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم اى باعتبار عظم الاشعة التامة التى هى
آحاد الاشراقات الكاملة وهى القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول
بسبب تراكيب الجهات التى هى الفقر والاستغنا والقهر والمحبة ومشاركاتها اى
مشاركات تلك الجهات ومناسباتها لافتقار حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية
ومشاركات ومناسبات بينها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة
جهة الاستغنا معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها
وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات اشعة انوار قاهرة
ومشاهداتها وبمشاركات ذواتها الجوهرية وبمشاركات بعض اشعة بعض مع
بعض اشعة غيره اعداد اى اعداد كثيرة لا تنحصر فى حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شئ
وبمشاركة كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شئ ولذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها
فصاعدا شئ ولذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها وبمشاركات اى ويحصل من الاصول
لمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت
وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض اى هذه الصور
تحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض آخر وبمشاركات الاشعة اى
ويحصل من الاصول لمشاركات الاشعة يعنى اشعة الجميع مع جهة الاستغنا والقهر
والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثوابت من بما فيه فليف بجعلها معها
سببا لارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقى
اى وبين الاشعة البواقى وهى غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة تحصل
الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات
العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت اى من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطة
او مركبة فمبداء كل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم

الامور

المثل الافلاطونية

النزول

النوري وهذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات
تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال لمباديها اى كاينة لمباديها يختلف فى الكواكب
وغيرها اى من الاجسام ما توجد سعدية كالمشترى والزهرة ونحسية كزحل والمريخ
واعتدالا كعطارد والانواع النورية القاهرة اقدم من اشخاصها التى هى طلسماتها
فى هذا العالم اى متقدمة عقلا لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف
يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية
لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على
ما سبق فى قاعدة الامكان الاشرف والانواع ليست فى عالمنا من مجرد الاتفاق
لان الاتفاقى لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا يتغير
ابدا فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة
عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا يبتنى على
الاتفاقات الصرفة وعن مجرد تصور نفوس محركة للافلاك وغايات على ما ذهب اليه
بعض الناس لان تصوراتها من فوقها اى حاصلة من علل فوقها اى فوق تلك النفوس
من الانوار المجردة اذ لا بد من علل لها اى لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى تكثر فى
ذاته تعالى كما سيجئ وما سموه اى المشاؤن عناية وهى تعقل نور الانوار الوجود على
ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات منبطلة فليس علة الانواع المحفوظة عندنا
ما سموه عناية ولا انتقاش صورها فى العقول لانها لا تصح واليه الاشارة بقوله والصور
النوعية المنتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هى
لا تنفعل عما تحتها لان العالى لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل
عن العلة لا العلة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية
المنتقشة فى المجردات عن صورة فى بعضها قال ولا يكون الصور العارضة فى بعضها
اى بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة فى بعض اى بعض آخر من تلك
المجردات التى هى اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهى اى تكثر صور العلية فى الصعود

للعناية

الى ان يكون تلك الصور في ذاته تعالى بل الى تكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا
واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة معلول العناية او لصور منتقشة في المجردات
حاصلة مما فوقها او مما تحتها فلابد وان يكون نوعها اى نوع هذه الانواع وهو ربها
قايما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع وحقيقية
بها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التى
في رياش الطاوس فان علتها رب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله
المشاون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم
بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع
حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل
الانواع الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه
منها انه ليس بعضها علة لبعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل
اشرف من وجه واخس من آخر فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية
تكافؤ يوازي تكافؤ معلولاتها فيلزم ان يكون طايفة من الانوار العقلية ليس
بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون معلولة لغيرها وكل اشرف
من وجه واخس من آخر ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة بالمعنى
المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الى آخره عن نور الانوار معا اى دفعة
بلا ترتيب اذ لا تصور للكثرة اى لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب
طولي لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة
لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد بقوله وليست القواهر
العالية المترتبة اى المتوسطات المذكورة اصحاب اصنام متكافئة فيجب
ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين اى حاصلة عن الاعلين التى
هي اصحاب المتوسطات الطولية وتكثرها بمناسبات اى وان يكون تكثر اصحاب

الاصنام حاصلا بمناسبات اشعة في الاعلين وان كان يتصور فضيلة ما في اصحاب
الطلسمات اى النوعية النورية ونقص ما لاجل كمال الاشعة الفايضة من الاعلين
المقتضية لها ونقصها فيقع في الطلسمات مثلها حتى يكون نوع متسلطا على نوع من
وجه لا من جميع الوجوه كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه
آخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية ولو كانت المترتبات الجمية في الافلاك من
الاعلين المترتبين اى في الطول كما ذكرنا كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة
لكون فلكه فوق فلكها وكذا من جميع ما تحته لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا
وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى فبين اربابها اى اصحاب الاصنام
ايضا كذا اى يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة و
الفضايل الدايمة الثابتة ونحوها اى من الآثار والاحوال لا يبتني على الاتفاقات التى
لا يكون دائمة ولا اكثرية بل على مراتب العلل اى بل يجب ان يبتني على مراتب العلل العقلية
المستمرة الوجود الثابتة فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهي لا علاقة لها مع
البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف والى الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهي
الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلية فايضا بعضها عن بعض غير حاصل منها
شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة
الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتيب الاجسام كترتب عللها من
غير تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفي
بعض النسخ ذوات الاصنام وفي بعضها ربات الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة
الغير المترتبة في النزول وهي ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما
يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة
الطولية ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات
وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية
وعالم الحس عن الاشراقية فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس على ما في كل

واحد من العالمين من الثلاثة فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر
ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله في عالم المثال وكما انه لا بد في الانوار
الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك
لا بد وان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى المثالي
وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكون فيه شيء مما تحته ولا يدانيه
بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم علته العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام
التي في الطبقة العرضية والى انوار مدبرة للبرازخ وان لم تكن منطبعة فيها تحصل
اي تلك المدبرات وهي النفوس الناطقة مع هيآتها النورية من كل صاحب صنم في ظلة
البرزخي باعتبار جهة عالية نورية والبرزخ وكذا هيآتها الظلمانية تحصل مما حصل
منه النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية وهي النازلة الظلمانية اذا كان اي انما
تحصل من كل صاحب صنم في ظلة البرزخي نفس مدبرة اذا كان برزخه قابلا للتصرف
نور مدبر اذ النفس لا تفاض على كل برزخ بل على ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد
لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما
محضا بل هو عدم ملكة ولهذا لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده
ههنا ان نعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها
بل على الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكما ان
الطبقة الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها بنور
الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وهيآتها
النورية فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم
البرازخ المظلمة وهيآتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها ولما تبين انه
لا يمكن صدور الثوابت وكثرتها من العقل الاول ولا من احد العوالي الطولية ولا من
السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاعلين
فلهذا قال والاعلون فقرهم يظهر في البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار العرضية

جهات م

وجهات

وجهات فقر العالية وهو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب ويظهر ايضا في اصحاب
الطلسمات جهات فقر الاعلين لجهة فقرية تنقص من نوريته اي نورية المذكور
وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تاثير وهو
انتقاص نوريتها والفقر في السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين
وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس
الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا فان النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث
لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المترتبات واجبة لما سبق تقريره في موضعه
فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية ولا عن
كل كثرة اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن كل شعاع
شعاع وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شيء وينتهي النقص اي في جواهر الانوار
النازلة وجهاتها الى ما لا تقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاس
الكثير من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل
قاهر قاهر ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم
القاهر عن قاهر فان الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر
عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته
واذا كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اي نفوس
مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبراتها عللها اي علة لاجرامها اذ لا يستكمل
العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكي المظلم لان العلة اشرف من
المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية تستكمل بابدانها التي هي
الافلاك فلا يكون علة لها ولا يقهرها اي ولا يقهر العلة النورية الغاسق بالعلاقة
اي بسببها اذ من شان العلة ان تقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر مدبره
فان النور المدبر مقهور ممزوج بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل
عللها كلها هي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التي هي الانواع

الجسمية فتكون مدبرها اى مدبر الافلاك نورا مجردا اى عن المادة لا عن العلاقة
وعلتها مجردة عنهما وقد نسميه اى مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبذ
لانه باللسان الفهلوى زعيم الجيش ورئيسه والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه
من القوى فلهذا كانت اسفهبذ البدن وهذا يرشدك الى انه وفى اكثر النسخ يرشدك
الى انه لما كان من لدى الاول اى من لدن نور الانوار ضرورى جهات قهر ومحبة
القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه
وفى القواهر جهتا استغناء وفقر واستنارة من جهة استغنائها فتركبت الاقسام
اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة فى المعلولات فصارت اى المعلولات هكذا
نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغاسق فيه القهر من المستنيرات
فى الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وغاسق الغالب
فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق مستنيرة
الغالب فيها القهر وهى الاثيريات اى الفلكيات المتأبية عن الفساد كالخرق
والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير واصناف
الاستحالة المؤثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها
المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة لها اى للاثيريات من الافلاك والكواكب
العاشقة لاضوائها القبيحة عند احتجابها عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما
قربت من الاثيريات لزمها ايضا قهر على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر
النار كما ستبين ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله وهو ان المراد من النار
هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكانى
وان حمل على قرب المرتبة منها لنوريتها وغير ذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه و
لا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول
محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود
هى النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه

النور الاسفهبذ

غاسق الغير المستنيرة

نسبته

والاحاطة به ولكن وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانوار
مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة لذلك سرت فى جميع الموجودات على هذا
الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول
بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى لاشتمال الانوار على هذه الاقسام
وازدواجها صار الوجود بحيث تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة والقهر و
العز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعا
على ازدواج كما قال تعالى ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعنى هذه المعانى
التى غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وقسمت
الى اثيرى وعنصرى والاثيرى الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثالى العقل
والنفس والعنصرى الى اقسام منتهى الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر و
سافل مقهور بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور
سافل خسيس كل ذلك لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات

فصل

فى تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يمكن ترتيب الثوابت واقعا
على جزافات وهو اخذ الشىء مجازفة وهو فارسى معرب فيكون ظل الترتيب عقلى
بين انوار مجردة لانها علل الاجسام وهيآتها مع ان كل اثر فى المعلول فانه من آثار
العلة لا محالة ومن الترتيبات اى الواقعة فى الوجود بل ومن الكواكب فى الثوابت ما
لا يحيط البشر به علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير موجودة
او غير مرئية لصغرها وعجائب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث
يتيقن امر صعب يتعسر او يتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون
وراء فلك الثوابت عجائب اخرى التى من الافلاك والكواكب وكذا فى فلك الثوابت لا ندركها
لما ذكرنا واعلم انه لا يبعد فى عالم الاثير بل كله حتى لتحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف
حركة الفلك الآخر او توافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة وتقييد هذه المدبرات بالعلوية
احترازا عن المدبرات السفلية وهى النفوس الناطقة الانسانية وسلطان الانوار المدبرة

مراط
مرصودة

الحلوبة وقوتها يصل الى الافلاك بتوسط الكواكب ومنها منبعث القوى اى الميونية
والكوكب كالعضو الرييس المطلق فنسبته الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن
وهو رخش ومو اسم الشمس بالفهلوية وهو طلسم شهرير وهو بالفهلوية اسم اعظم
انوار الطبقة العرضية التى هى ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية
بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسى على ما تقدم نور شديد الضوء به تتم الامتزاجات
العنصرية وتكون المواليد الثلثة وتحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية
لافاضة النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار رييس السماء بل العالم
الجسمانى يتوره ويسخنه ونفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم
به الكون وبهذه الفضايل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية و
اصحاب المباحثات النظرية من حكماء الشروق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله
واجب تعظيمه فى سنة الاشراق وما ازداد على الكواكب اى التى فوقها الى الثوابت
بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة فان ما ترى من الثوابت بالليل وباقى السيارات
مقدار مجموعها اكبر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار فسبحان من صورها
ونورها وفى عشق جلال باريها دورها **فصل** فى بيان علمه تعالى على ما هو
قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشاؤن فى علمه وعنايته ايضا لما تبين
ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح اى شبح المبصر فى الرطوبة الجليدية على
ما يراه المعلم الاول والتابعون له او خروج شيء اى من البصر يلاقى المبصرات وهو الشعاع
على ما يراه القايلون به بل يكفى اى فى الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند
مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فتدركه
واذا كان عدم الحجاب كافيا فى العلم الاشراقى الحضورى ونور الانوار نور محض لا يمكن
احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار
ظاهر لذاته اى مدرك لها على ما سبق اى بيانه فى كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له
فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه

شي

علة م ل

بيان العلم الواجب

شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضورى الذى هو اشرف انحاء الادراك ولا
يتصور فى ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة
القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية
متقررة فى ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها
عين ذاته اراد ان يشير ههنا اليه بوجه آخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره
واحد والا لحجبه شيء عن شيء كما فى الشاهد ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته فالنور
المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤن واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس
زايدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم لتكثر
ذاته المقدسة بل هو اى علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة
عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اى حاصل عنه فقال لهم لا يجوز ان يكون
علمه بالاشياء مبدأ لوجودها لانه ان علم ثم لزم من العلم شيء فتقدم العلم على الاشياء
اى العلم بالاشياء على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة
عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اى وجودها لاستحالة
ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها فى الخارج و
وجودها فى ذاته تعالى تفاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها فى
الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها
على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء
عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن
ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله وكما ان معلوله غير
ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم
بالمغاير الآخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك
علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله
هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو فى علمه بذاته وعلى هذا اذا كان علمه بذاته هو

ان م

م ل
عن

ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته علة وجودها عداه فعلمه بلوازمه
علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعلم ذاته على
ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها
على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم
ذاته لانها غير غايبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته
يعلمها حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه
بذاته من غير ان يودي ذلك الى كثرة في علمه و في ذاته وقد يسواذ لكن بحال الانسان
فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها
ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع
تقريرا ومسئلة من غيره فعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال
يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا خاض
فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يقدر ان علم
الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلازمه منطو في علمه
بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته فكلام لا طايل تحته فان علمه سلبي عنده
اي عند القايل بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات
متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب
كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان
عند قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف تقاس عليه سلمناه لكن العلم
باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة
والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي اذ الشيء لا يحضر عنه ذاته فان الذي
حضر غير من يكون عنده الحضور حتى يكون شيئا فلا يقال اي الحضور الا في شيئين بل اعم
اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيستر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات
عن غيرها ولا يستر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف العلم بالغير في السلب ثم

انظر من العلم بها علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لها ثم

ينتزع م

ای

اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نقول علم غيبة الذات
من غيرها ولا يستر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات الضاحكية شيء غير الانسانية
فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية علمنا
عندما انطوى في العلم بالانسانية فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اي
على الضاحكية بل دلالة اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل
احتجنا الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية لكون الذهن قد
انتقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا اي
الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم كذلك واما
بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا
في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي
بمسايل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية وبين مسايل
ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها وهي الحالة الثالثة كما سنح فان ما يجد
الانسان من نفسه عند عرض المسايل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب
لهذه المسايل المذكورة وهذه القوة اقرب اي الى الوجود مما كانت اي من القوة
التي كانت قبل السوال فان للقوة مراتب بحسب القرب والبعد من الوجود ولا يكون
اي الانسان عالما بجواب كل واحد اي من تلك المسايل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة
كل واحد واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء عن حلول الصورة فيه
وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان ح وهو
ذاته تعالى غير ب وهو لوازمه فسلب ما وهو علمه عند المشايين الذي هو عبارة
عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة كيف يكون علما بهما اي بالجيم والباء
بل بالذات الواجبة ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اي الجيم والباء بمعنى
الذات المجردة الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب
بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فليطلب العناية المتقدمة

بكيفية

على الاشياء والعلم المتقدم على الاشياء لان الحاصل منها لتأخرها عنها لا يكون عناية
بها ولا متقدما عليها وفي بعض النسخ فيطلب وفي بعض النسخ فبطلت اى العناية
المتقدمة على الاشياء والظاهر ان فيطلب تصحيف فبطلت ويؤيده قوله فاذن الحق
في العلم قاعدة الاشراق لان الحق انما يقال بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا
بطلت اى العناية فكانه قال فاذا بطل ما قالوه في العناية والعلم فالحق فيه قاعدة
الاشراق الذي هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين وهو ان علمه
بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي وظاهر لذاته
اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في
بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اى بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية
والمستقبلة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له الثابتة م
بمتعلقاتها التي هي مواضع وفي بعض النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية
لاحاطة اشراقه الظهوري الحضوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما
فيها من صور الحوادث بالعرض ولذا ان كان في المبادي العقلية صورة تكون ظاهرة و
حاضرة له تبعا لكون المبادي كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور
الاشياء له وظهور الشئ للشئ اضافة تحصل لاحدهما بالنسبة الى الآخر وعدم الحجاب
الذي هو شرط الابصار سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شئ عن شئ
ليشترط نفيه والذي يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف في علمه بها
هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم الحجاب فاضافته
الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية اى التي له الى
الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته كما سبق تقريره من انه لا يلزم من تعدد الاضافات
التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هي اضافة المبدئية تصحح جميع الاضافات ولا من تغير الاضافات
تغير المضاف اليه فانا بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا
في انفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة في ذاته فلا يلزم من بطلان

الشئ

الشئ والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور الاشراقي وحدث
له اضافة المبدائية اليه واذا لم يبق زيد بطلت اضافة المبدائية من غير تغير في نفسه
واما العناية على ما ذكره المشاؤون فلا حاصل لها لما عرفت واما النظام اى العجيب
الموجود في العالم فيلزم من عجيب الترتيب اى الذي بين المجردات العقلية والنسب
اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اى من بعضها الى بعض كما مضى لا من
العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقايق النورية
ذوات الطلسمات اما على مذهب القدماء القائلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود
والنظام الجسماني هو العناية التي نقول بها لا المثل التي تقولون بها وهي في نفسها غير
صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اى العناية وكونها علة النظام الجسماني تعين ان
يكون ترتب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في
النزول العلي المنتزع في البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان في سطح
ما سواد وبياض فنرى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد
ابعد لمقابلة ما قلنا لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مثل للنور والسواد
للظلمة ولهذا يلوح على البياض ساير الالوان كما ترى في النور ساير الالوان ولا
تظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة ففي عالم النور المحض المنزه عن نور كالك م
بعد المسافة كلما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره
فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء
الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك في الوسايط فان ابعدها
اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب اذ لا ارفع ولا اجلى منه فسبحان
الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير في كل ذات
وكمالها لان ما عداه وان كان له تاثير ما فمنه استفاد ذلك لانه واهب ذوات الموجودات
ومعطي كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اى من نور الانوار فان العقل والنفس
كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار

الامكان الاشرف

ثمس عالم العقل فصل ومن القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي
ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد يعني قبل الاخس
وهو اصل عظيم يبتني عليه مسايل مهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهته الوحدانية لم
يبق جهة لاقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور
الاشرف عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان
يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيآن هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة
فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة
اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة اشرف من المعلول ومتقدمة عليه
بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب فاذا جاز
صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جايز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف
عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالعرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته
بل ان لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر
فاذا فرض موجودا وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن
مبني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي جهة يقتضيه اشرف
مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف المعلول من شرف علته واقتضائها
وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار هذا تقرير البرهان مع
مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد الممكن الاخس ولم
يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد
او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس
ان كان بواسطة لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز من معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم الرابع
واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل

بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة
فيكون قد جاز صدور الاشرف منه

بالذات

بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر
الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف واذا لا اشرف من الواجب ولا من
اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون
الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف
من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على
العكس من ذلك الى آخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ويثبت بها وجود
العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان يعني النفوس برهنا
على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية يعني العقل اشرف
من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وابعد عن علايق الظلمات اذ النفس
لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر
وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت وامكان
المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن
وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه
القاعدة وجب لامكان الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له
وانا نحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى من لا حصولها
فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية
بخلاف الواقعة تحتها المتاثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها
اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل
ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداد
باسباب من الحوادث لا تتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول
والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو
اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية لانها اما عللها او معلولاتها او

لا هذا ولا ذاك والاخيرات باطلان لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون علامة سببا
لعدمه فاختلافها في شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات
لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل
واختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف الاشرف منه وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف
ذكر المصنف في المطارحات انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال
في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب ان يعتقد في النور الاقرب والقواهر اي العقول
والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اقرب واكرم بعد امكانه وهي اي
والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر اذ لا يريد بالاتفاقي
ما يقع دون مرجح فانه محال بل يعني كل ما يلحق ماهية لا لذاتها مما يختلف به اشخاصها
فان ما يتخصص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة
غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات عما هو اكمل لها
لان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات
التي هي الحركات المؤثرة فيما يتاخر عنها لا فيما يتقدم عليها ثم عجايب الترتيب واقعة
في عالم الظلمات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل يتحير في القدر النزر
الذي يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة من النسب الظلمانية التي في عالم الاجسام
لان تلك علل وهذه معلولات هي تشح منها وظلال لها والعلة اشرف من المعلول
فيجب اي النسب النورية قبلها اي قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف
واتباع المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب في البرازخ فلكية كانت او عنصرية
وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب واظرف واجود ترتيبا
والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب والنسب التي بين عشرة اقل كثيرا من النسب
التي بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذي لا يشوبه
شيء من الامور البدنية يحكم بان الحكمة في عالم النور ولطايف الترتيب وعجايب النسب

اشرف والكمل

دل الطلسمات

اشرف م

وحصروها

هذه

واقعة اكثر مما هي في عالم الظلمات بل ظلال لها ومما يدل على ان الواجب لذاته والعقول
التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام
كلها انوار مجردة قائمة لا في اين هي اشرف ما في الوجود مشاهدة الكاملين من
الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها واليه الاشارة
بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اي وكونها عطفا
على المبدع ويجوز ان يقرأ مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتامل
من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا
الحجة عليها لغيرهم ممن لم يشاهدها من اشياعهم واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد
وفي بعض النسخ وتجرد اي وذو تجرد الا اعترف بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء
واساطين الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس
واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الراي واكثرهم صرح بانه شاهدها
اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطن عن نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات
البدنية وشاهدها وحكماء هند وفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص
كبطلميوس مثلا او شخصين كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب الارصاد
الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على
ذلك تقليدا وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة
والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وصاحب
هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبداء شروعه في الحكمة شديد الذب عن طريقة
المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية اي الاصنام
والاشراقات والانعكاسات على ما هو راي الاوايل عظيم الميل اليها اي الى طريقتهم
في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان راى برهان ربه وهو
مشاهدة الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات
واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيات اصنام واشباح

جل الجنة

ارباب م

للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة
فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور
الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها
هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اي الروحانية لما اخبر الحكيم الفاضل
والامام الكامل زرادشت الاذربيجاني عنها في كتاب الزند حيث قال العالم
ينقسم بقسمين مينوي هو العالم النوراني الروحاني وكيتي هو العالم الظلماني
الجسماني ولان النور الفايض من العالم النوري على الانفس الفاضلة التي تعطي
التايد والراي وبه تستضئ الانفس وتشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية
خره على ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله وبه يراس الخلق بعضهم وتمكن
كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما تخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره
والراي هو واحد الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخره والراي وقال
ينابيع الخره والراي التي اي الاضواء التي اخبر عنها زرادشت وقد وقع خلسة
الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها على ما قال في الالواح الملك الطاهر
كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية اب القدس ونطقت
معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله
مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو الق في النفس قاهر تخضع
له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اي على ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مجرد مدبر
لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات واسنى التحيات ان لكل
شيء ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وكذا حكماء الفرس يوجد
ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت
وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل
المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور اياها وهو المدبر لصنوبرتها والجاذب

للدين والشيخ اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسماني رب صنم ذا عناية عظيمة
به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وغنينا عن انفسنا والالكان لها شعور بها
فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره
من كبار الحكماء المتالهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وامثالهم الذاهبين
الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به مدبر
له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا افتقار له ولا بعد ولا
جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي
هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة
فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي
ومادي لوجوده في مواد كثيرة من اشخاصه والى هذا اشار بقوله ولا تظن ان هؤلاء
الكبار اولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية
وهو اي ذلك العقل المتشخص موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون
شيء وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اي ذلك الشيء بعينه في المادة ثم
يكون شيء واحد بعينه وهو رب الذي هو عقل متشخص في مواد كثيرة واشخاص
لا تحصى ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم الانساني مثلا انما اوجد لاجل ما تحته
وهو الصنم الانساني حتى يكون اي ما تحته وهو الصنم الانساني قالبا له اي للنور المجرد
الذي هو ربه اذ لا بد وان يكون لكل موجود ممكن قالبا الشيء لاستحالة ان يكون
صورة بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل
فانه لو كان كذا مذهبهم وهو ان العالي الذي هو رب النوع انما حصل لاجل النوع
ليكون قالبا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى للزمهم ان يكون للمثال اي العقل
الذي هو رب النوع لكونه صورة متشخصة ايضا مثال آخر الى غير نهاية حتى يكون
رب النوع قالبا لآخر وهكذا الى غير النهاية بناء على ان لكل ممكن لا بد وان يكون

قالبا لآخر هو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى
وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل فى رب النوع لان كلا منهما فى الحقيقة مثال
للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم فى عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم فى
عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل ولا نظن انهم يحكمون بانها اى بان
ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم وقتا ما بل هى ذوات بسيطة نورية
قائمة بذواتها لا فى اين وان لم يتصور اصنامها التى هى امثلتها الا مركبة وليس من
شرط المثال المماثلة اى مشابهته للممثل من جميع الوجوه والا كان المثال بعينه هو
الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف الممثل من
وجه ويطابقه من آخر والمنازعون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية
فى الذهن مطابقة لكثيرين وهى مثال ما فى الاعيان مع انها اى الانسانية التى
فى الذهن مجردة وما فى الاعيان وهو الانسانية التى فى الخارج غير مجردة وهى اى
التى فى الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الاعيان لان الانسانية الخارجية
متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة
الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركب مثلها وهى ارباب الاصنام ولا من افتقار
الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثلها فى عالم الانوار اليها فان الماهية
النورية كمالا فى ذاتها اذ انها يستغنى عن القيام بمحل والجسمانية نقص محوج الى القيام
بمحل اذ هى كمالات لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية الماخوذة
من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يقوم به لا لذاتها واعلم ان القايلين
بالمثل النورانية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا كيف كان حتى يكون للانسان
مثال لكونه ذا رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه
بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل رب نوع له هيآت نورانية روحانية اذا
وقع ظله فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد
من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشئ ذا رجلين بل لكل شئ

ان يحيل

يستقل

يستقل بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض له امر يناسبه من القدس
فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر اى عقل فى عالم النور
المحض له هيآت نورية من الاشعة اى العقلية وهيآت من المحبة واللذة والقهر
واذا وقع ظله فى هذا العالم المسك مع الرائحة او الشكر مع الطعم او الصورة
الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وهى المناسبة
الموجودة فى الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة فى هذا العالم وفى كلام
المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهمه المشاؤون وهم
اى المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اى امور ذهنية وان الكليات فى
الذهن لامتناع وجودها فى الخارج اذ كل ما فى الخارج فله هوية متخصصة تمنع وقوع الشركة
فيها ومعنى قولهم اى قول المتقدمين ان فى عالم العقل انسانا كليا اى نورا قاهرا
فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله فى المقادير وفى نسخة فى الاعيان صورة
الانسان وهو اى ذلك النور القاهر كلى لا بمعنى انه محمول يعنى على كثيرين لاستحالته
على ما عرفت بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد وكانه الكل
وهو الاصل وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فانهم اى
المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم ذاتا متخصصة
وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه
واذا سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلى المشهور فى
المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة
لجميع احواله فتعلم هذا هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض
الناس فى اثبات المثل من ان الانسانية بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة
والا لم يكن الشخص الواحد انسانا فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فكل
نوع جسمانى له شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة و

يكون بعينه

ظل
المتقدمين

ان ص

يطابق المعقول منه وهذه الاشخاص هي المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم
فان الانسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها الكثرة و — بما هي انسانية م
لو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة
انسانا وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة
ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت لا تخلو عن احدهما بل هي اى
الانسانية من حيث هي مقولة عليهما اى على الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم
الانسانية الوحدة فما كانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذا لم يقتض الانسانية
الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفي بعض النسخ وليس
اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها تقتضي الوحدة وفي البعض وليس اذا
لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى من الثاني وهو
من الثالث على ما لا يخفى بل نقيض الكثرة اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة
لان نقيض اقتضاء الشيء لا اقتضاء اللاشيء ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء — الشيء لا اقتضاء م
الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التي هي الوحدة ليمتنع
صدقه مع اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من الماهيات — لا مر
من حيث هي واحدة وهي المثل ثم اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة
لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج اذ الانسانية الواحدة
المقولة على الكل انما هي في الذهن لا يحتاج لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى
صورة اخرى اى غير الصورة المنطبعة في الذهن ليكون تلك الصورة الاخرى خارجة
وقائمة بذاتها فيكون هي المثل والاحتجاج بهذا الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا
بما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية باقية
مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقي قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون
قائما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون
اى النوع الباقي امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقي صورة في العقل عند المبادي

اى

اى النورية لا صورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد
افلاطن واصحاب المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم من
الافاضل الاماثل بناء على هذه الاقناعيات بل على امر آخر وهو الكشف والمشاهدة
اولا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المتاخرون
هي ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص
نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر
معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطن
وقال افلاطن اني رايت عند التجرد افلاكا نورية اى عقولا مجردة تحيط الاشد منها
نورا بالاضعف نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض فلهذا اسماها
بالافلاك تجوزا وهذه اى الافلاك النورية التي ذكرها بعينها السموات العلى التي
يشاهدها بعض الناس في قيامتهم كما اشير اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وهو ما يدل على انهم يعتقدون
ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض
هو عالم العقل وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا
عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض
النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها
ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي ما هذا مختصره اى حكى عن نفسه
ما هذا المذكور مختصره الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور اصل هذه الحكاية وان
نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف
ههنا في التلويحات عنه انه قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات و
تاملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني
مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها
ولا انظر فيما عداها وخارجا عن جميع الاشياء فحينئذ ارى في ذاتي من الحسن والبهاء

والسنا والضيا والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيران باهتا
واعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم واني ذو حيوة
فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية
فصرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فاري كاني
واقف في ذلك الموقف الشريف واري هناك من البها والنور ما لا يقدر الالسن على
وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشان وغلبني ذلك النور فابقى
متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسي ممتلية نورا
وهي مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث
عن جوهر النفس الشريف والارتقا الى العالم العقلي وقال شارع العرب والعجم
يعني رسول الله عليه صلوات الله ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور لو كشف عن
وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره وفي رواية سبعمائة حجاب وفي اخرى
سبعين الف حجاب من نور وفي حديث ابي امامة الباهلي ان جبريل قال يا محمد لقد دنوت
من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا جبريل قال كان بيني وبينه سبعون
الف حجاب من نور وفي حديث ابي موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه
ما انتهى اليه بصره من خلقه وفي رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد
بها انوار الذات الازلية التي اذا رآها الملايكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال
الله وعظمته ولما تحيرت البصائر والانظار وارتجت طرق الافكار دون انوار عظمته
وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت الانوار كالحجب التي تحول بين العقول البشرية
وما وراءها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراءها لاحرقت عظمة جلال ذاته
وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم اطاقته وهو بعد في الدنيا منغمس في الشهوات
متالف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوايق الجسمانية عن حضرة القدس
والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية
هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية لان العقول على كثرتها

فاعلم

والنفوس

والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب
الظلمانية على ما في الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية واوحى
اليه اي اوحى الله الى الشارع يعني محمدا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الله نور
السموات والارض لا بمعنى انه منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق
اسم النور عليه بل بمعنى انه محض النور البحت وان ساير الانوار شرر من نوره وقال
اي النبي عليه الصلوة والسلام ان العرش من نوري اما العرش العقلي وهو العقل الاول
او النفسي وهو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فايضان من نوره واما الجسماني
وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار المتنهية اليه فكل الوجود على الحقيقة من
نوره تعالى ومن الملتقط من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك
نورك نور اي لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك
اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور
اي من الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات الماثورة اسالك بنور وجهك الذي ملا
اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم
النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان العرش ولست اورد هذه الاشياء
لتكون حجة اي على ان الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل نبهت بها اي بهذه الاشياء
على نورية الواجب والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية
عالم العقل من وكثرته من الصحف اي المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء
الاقدمين مما لا يحصى اي لكثرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا عن الباقي
قاعدة في بيان جواز صدور البسيط عن المركب النور القاهر اي العقل يجوز ان يحصل
منه باعتبار اشعته ومن الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر امر لا بما ثلة بل يصدر ما يصدر
من بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية العالية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة
شعاعية فيه فتصير اي تلك الانوار كجزء للعلة لانها المجموع المركب من الذات والاشعة
التي فيها فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له اي في البساطة والتركيب لتركب العلة من

ای الله تعالی

ذات القاهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل
العرضي اذ كلها في هذه الطبقة من القواهر بسايط صدرت عن علل مركبة بحسب
الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نيّر بذاته
مستنير باشعة عرضية ثم يصير البسيط الصادر بما تقبل من الاشعة مركبا يصدر
منه بسيط الى ان ينتهي النقص في الجواهر النورية النازلة بحيث لا تقتضي صدور
نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول تقبل اشعة اخرى مما قبل علته (النور منه)
اي من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف
للمجموع الاول معلول آخر مخالف لعلته فيقع اختلافات كثيرة في القواهر لا في
حقايقها بل في امور خارجة عنها لما علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور
المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة
الذوات النورية في افاضة الاشعة وشدة قبولها للاشراقات العقلية فيختلف
القواهر من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك في
الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفي قوله ويجوز ان يحصل
من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لان الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة
اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير في الحقيقة اولا والاول يمنع
لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور متفقة الحقايق وبين
الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب لا يجوز اما الثاني فلوجوب التغاير من هذين
الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فلوجوب التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع
امور مختلفة الحقيقة والحاصل من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير الاعتباري (هذين م)
بين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له في المقصود ظاهرا فليحقق
اللهم الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل
من مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما نتكلم

فيه

فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة
بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التي فيه نور
مجرد او جوهر جسماني بسيط قاعدة في بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط
بينها وبين الاصنام نور متصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك ومن القواهر النازلة
اي العقول السافلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف
بالنزول العلي وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول قلّ نورها
ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس
فيكون كانه نفس ناطقة وعلى هذا تتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص
في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس
ما يحتاج اي في تعلقه بالبدن وتصرفه الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات
ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النباتات (منها)
من غير توسط روح نفساني ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل
بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هي الطف منها و
اذ ذاك فيستحيل ان يتصرف في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة
والآخر في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها الكثف لا يحتاج الى
متوسط ومن المعادن اي وكما ان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان
لانه ينبت في معدنه وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء
كان جمادا بل حجرا ومن النبات ما قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات
(النمو) من انه اذا قطع راسه او غرق في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى
القاح الذكور ومن كل واحد من الذكور والانثى الى الآخر حتى ان بعض النخلات يميل
الى نخل ولا يحمل الا من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات (نخل)
وبالجملة لم يبق له الا شيء واحد حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة
في طلب الغذاء وكان النبي عليه السلام اشار الى هذه المعاني بقوله اكرموا عمتكم النخلة

الحيوانات

فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوان ما يقرب من الانسان في كمال القوة الباطنة
اي في التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها وفي بعض
النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان القرد يفهم
ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج
ويقف على رؤس الملوك بالمذبة الى غير ذلك مما يقرب به الى الانسان من المحاكاة
الفعلية والببغاء من المحاكاة القولية ولما تبين من قوله ومن المعادن الى قوله كالقرد
وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التي تليها وبالعكس استنتج
منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة السافلة المتصرف فيه
عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار اي النفوس
البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين وفي
النزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم اي كنفس بعض البهايم وفي بعض النسخ لبعض
البهايم اي ما كاد ان يكون نفسا لبعض البهايم واما قوله فمن القواهر النازلة وهي العقول
السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به ولا يستغني
ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف اي في ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف
فيه لنقصه في جوهره فهو نتيجة لقوله فكما ان النفوس وتقريره ان نقول وكما ان من النفوس
ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى
ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات
والجماد والاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط يفيض عنهم هو
نور مجرد آخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
المتوسطة بين هذه الاصنام وارباب من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج في
الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب اصنام البسايط العنصرية
والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكأنه قال وكما ان من النفوس
كذا فمن القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات

الاشراق

الاشراق الا ان الضعف الذي في الجوهر اي بسبب النزول وكثرته انجبر بالنور المستعار
وفي بعض النسخ المستفاد اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان
ذلك النور اي الذي عليه الاشراقات من العوالي فانه اولى بان لا ينجبر بالنور العرضي
لقلته في العوالي لانه انما يتكثر في السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التي تربت العناصر
لها عناية بها اي فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والا فالتي تربت
غيرها من الانواع لها عناية بها ايضا ولهذا فسره بقوله اي ليس بينها وبين صنمها
واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد وذلك لضعف
نوريتها عن افادة نور متصرف في صنمها ولعدم استعداد الصنم ايضا اي لقبول
تصرف النور المتصرف لتوقفه على مزاج خاص هو مفقود عن العناصر والجمادات
المركبة وكذا غيرها اي غير العناصر من مركبات الجمادات اي حكمها حكم العناصر فيما ذكر
فصل في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس وان
لا موثر في الحقيقة الا الله تعالى ولا تظنن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لا موثر في الوجود الا الله
اي من العقول والنفوس لها مقدار اذ كل متقدر برزخي اي جسم برزخي وكلما هو كذلك
فلا يدرك ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات
بل هي اي الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها
نفس ظهورها المعنوي وكلها متشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية
كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال والنقص ومنتهى النقص في الحقيقة النورية الى ما لا
يقوم بنفسه بل يكون هيئة في غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول
وهم جماعة المشائين ان النور كيفية وعرض ههنا اي في عالم الاجسام فان انوار الكواكب
والنيران اعراض قائمة بمحالها فكيف يقوم بنفسه اي مع كونه عرضا ولو استغنى شيء
من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه في الحقيقة النورية فانه اي فان هذا التشنيع
لا اصل له اذ لا استغناء للنور اي لبعضه انما هو لكماله وكماله بجوهره اي بسبب جوهريته
وغاية نقصه بالعرضية اي بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شيء

كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور القايم بذاته المشارك
للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية فاذا التفاوت اي بين المتشاركات في شي
قد يكون بالمقدار وذلك اذا كان الاشتراك في الجنسية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان
الاشتراك في النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك في حقيقة مختلفة
افرادها بالذات كالاشتراك في جزء لا بالفصول والعوارض الحقيقية النورية ونحوها (كالاشتراك في نوعه)
كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا و
مما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله والنور المصباحي لما كان مقدار
حامله وهي الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران البيت
وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اي من حامل النور المصباحي
كالجدران المذكورة فكونه اي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت وحاصل
على اي وجه تفرض اي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصنوبرة او
العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيفما كان
فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجدا للشعاع
وفي نسخة فيكون موجبا للشعاع على اي وجه تفرض وتفاوت النورية اي بين العلة
والمعلول المذكورين ليست الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحي اشد واكمل من
الاشعة الجدرانية لا لانه اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما
بالمقدار او العدد لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار ليست
اجساما ليكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد يكون التفاوت بينهما
بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار
ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا تتناهى فلا يتسلط عليه بالاحاطة
شي اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه
الشمس الى عالم الحس من حيث انه لا انور منه هناك كما لا انور منها ههنا الا من حيث
الشدة والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان ههنا

يترتب

يترتب الانوار العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك يترتب الانوار الذاتيه
من نور الانوار الى ادون العقول نورا واحتجابه عنا انما هو بكمال نوره وضعف قوانا
لا لخفائه كاحتجاب الشمس من الخفافش والاجهر ونحوهما ولا يتخصص شدته اي شدة (الاكمه)
نور الانوار عند حد يمكن ان يتوهم وراءه نور فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص
وقاهر له يقهره على ذلك الحد فلا يتجاوز منه وهو محال بل القاهر بنوره لجميع الانبياء (موه)
كانت انوارا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية عين
ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف فعله نوريته و
قدرته ايضا تطابق نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور وهي افاضة الشعاع
عنه والتنوير واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية ان عني بالنهاية ان
يكون الشي وراءها هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة ان عني ان لها صلوحا ان يحصل (صلوح)
منها آثار غير متناهية فانا سنبرهن على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية
وان هذه الحركات غير متناهية العدد وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية
وهو المطلوب والنور المدبر اي النفس فلكية كانت او انسانية يجب نهاية آثاره فانه
ان كان غير متناهي القوة ما انحبس في علايق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات
لتناهي الابعاد ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي اصناف الشهوة و
الغضب وجواذبها وما جذبها اي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل
البرازخ عن الافق النوري الذي لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم
النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من
الانوار المتصرفة اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون
بمدد من الانوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو كمال نوريتها فاذا كان كذا وقد
ان الانوار القاهرة غير متناهية القوة فنور الانوار وراء ما لا يتناهى وهو الانوار القاهرة
ذوو القوى الغير المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما كان لقايل
ان يقول غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون

نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت
كما بيّنا من قبل من المآت والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما وكلّ واحد من
الانوار المدبرة في البرازخ اي الفلكية يُمِدّ صاحبه وهو النور القاهر الذي هو
صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب
للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذاتها فهي محرّكة
بالشوق والعشق كما تحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض
العقلي والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها
وهو اي النور القاهر لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض
على سبيل التجدد كما سنبرهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان
يحصل له شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن
البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات
اي العقلية لابدّ منه ونسبها اي ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لابد منه ايضا
وفي بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا انسب بقوله ولستُ ادّعي ان جميع النسب
محصورة فيما ذكرته وانما كان لابد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية
وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب يستدعي
وجود موجباتها في العالم العقلي ومتى تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب
الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب ولستُ ادّعي ان جميع النسب اي العقلية
محصورة فيما ذكرته بل هناك اي في العالم العقلي والصقع الربوبي عجايب لا تحيط
بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات وهي الابدان الظلمانية والعلايق
الجسمانية وكل ما فرض من العجايب اي في هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك
ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اي من كيفية
فعل نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو
كان هناك هذا اي هذا القدر الذي عرفنا بافكارنا واشرنا اليه فحسب لكنّا قد احطنا

ونحن

ونحن في الظلمات كالعلايق الجسمية والعوايق البدنية بتدبير نور الانوار بقياساتنا
واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب
ومن طمع في ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلايق الجسم
فقد طمع في غير مطمع فان الغايص في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو في الهواء و
ما ذكرناه اي من النسب والترتيب وتدبير نور الانوار انموذج والآن فالاحاطة بها
ونحن في عالم الغربة من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص
كانوار الكواكب وغيرها بتاثير انارة كان او غيرها في مشهد اي حضور نور يقهره
كنور الشمس لغلبة النور التام عليه اي على ذلك الناقص في نفس ذلك التاثير انارة كان او
غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب وغيرها وصيرورتها غير محسوسة
مع وجودها في نفس الامر وغير متمكنة من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس
عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير
متناه قوة وشدة وقاهر الكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة
والمحصل منها اي من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق
مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة
فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه
فما عداه اشعته الضعيفة المقهورة لانواره المنيفة ليس شان اي في الوجود ليس
فيه شانه منه المبداء واليه المنتهى على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره لان
نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا موثر الا الله
المقالة الثالثة في كيفية نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في
الحركات العلوية اي الفلكية لانه تكلم على شيء منها في المقالة الثانية وفيه فصول
فصل في بيان ان فعلهم ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما
سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات
العناصر والى محدث هو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة الدورية

فمن ذلك مع

دون مع

فعل مع

في ان العالم قديم

والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قدماء
لاما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة
لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر
ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد
ان لم يصدر لكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما نذكره
اى في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء
لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل
على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا موثرين في
شئ منه بل تاثيرهم ازلى ويعبر الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لم
يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف اى وجوده على غير شئ
كالعالم الذى لا يتوقف وجوده على غير شئ هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشئ
وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد اى العالم والا لان الواجب ازلى يكون
العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والا فهو مما لا يتصور وجوده
اى كان ممتنعا او توقف على غيره ان كان ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو
الذى توقف عليه وقد فرض ان المتوقف عليه هو محال وكل ما سوى نور الانوار
اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شئ من افعالنا
على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا في افعالنا ولا وقت مع
نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على
ذلك الوقت وفي بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور
الانوار والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه فان الوقت من
الاشياء التى هى غير نور الانوار وهو متاخر عنه لا انه منه لا انه معه واعلم ان القول
بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزايدة على ذاته تعالى على
ما يقوله الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوته له تعالى

لايقدح

لاتقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم
فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل
على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار
وجميع ما يعرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم صفة دائمة لانهم قايلون
بقدمها فيدوم بدوامه اى دوام جميع ما يعرضه الصفاتية ما منه اى الذى يحصل
من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن في العدم البحت اى الصرف فرض تجدد
اى تجدد حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شئ او بالشئ ان يحصل منه لعدم الاولوية
في العدم الصرف مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد حال ما لاجله
التجدد في استدعاء مرجح فان ما يدعى من الامور التى لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن
لحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة
او اى شئ كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح آخر حادث كالكلام في
حدوث العالم واستدعائه لذلك فلا يقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد
لا يتقدمه حادث آخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية في
الازل فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شئ لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل فعدم
ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله فنور الانوار والانوار
القاهرة ظلالها اى الافلاك وكليات العناصر واضواؤها المجردة اى النفوس الفلكية
الناطقة دايمة اى ازلية واما ان الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيرها في المعلول الاول الابد
وان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثانى باطل والا لما وجد فتعين
الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره
لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره
لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثانى اما ان يجب
صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما
امتنع لامتناع وجود معلول آخر ثان قبل الثانى وقس الباقى عليه وعلى هذا يدوم

العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب ولا يلزم من دوام
الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على
ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام
اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك بالنير وشعاعه اللازم معه وهو
المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع
وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه وكذا العالم مع الواجب يدوم
بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن **فصل** في بيان ان كل حادث
زماني وهو ما تقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف
الحركة فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها اي نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقوله
بعيد هذا بسطيرات وما يجب فيه التجدد لماهيته انما هو الحركة هي الحركة وهو الحركة
تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر
والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور
ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم
الكيف لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها
وهو محله الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه
الفرضية معا وهكذا احتراز عن المسافة فانها ايضا مقداره ولكن لا من هذه
الحيثية بل من حيث تثبت اجزاؤها الفرضية معا وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل
فهو حادث اي زماني وكل حادث اي زماني اذا احدث فشيء مما يتوقف عليه هو
اي ذلك الحادث الزماني حادث اي زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي وهو الذي
يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء مما يتوقف
عليه حادث زماني اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات
لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا
لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم هو جميعه ان دام من جميع ما له دخل في الترجيح

الحركة

لدوام

لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث
حادث ويعود الكلام الى ذلك الشيء اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا
لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح آخر حادث لا يقف عند حد فلا بد
من التسلسل اي تسلسل الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة
وجودها اي وجود آحادها محال لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
معا فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا ينقطع ولا يعود الكلام
الى اول حادث بعد الانقطاع واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد
والتعاقب الغير المنقطع دايما فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع و الغير
ما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز من الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب
استمرار حركة دائمة لا ينقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو
المراد من قوله وللحركات المستقيمة حدا اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور
تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان لازم
الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم بصحته
على ما ذكره في المطارحات بل لقوله وتعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد للبرزخ
ملائم هو حيزه الطبيعي الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز طبيعي يلائمه ولا يفارقه
الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف ملازما له الى حين ما يعارضه
قاسر حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجح لي وجود البرزخ له اي لذلك
الملائم فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة
بالوصول الى احيازها الطبيعية والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة
وذلك انما يتصور في الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحدة
منها متناهية اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع
عليه حجر صغير يحركه الهواء معه قسرا الى فوق او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم تحرك
الهواء معه قسرا الى تحت وامثالها فلتناهي الحركات الطبيعية لانها لا تجاوز المركز

والمحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن
ان يكون له حركة ارادية اى من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على
دوام البرزخ ولا بقاء لبرزخه دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اى العنصرية
فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع ولما وجب اى بالبرهان السابق استمرار حركة
دائمة لا منقطع لتكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون
تلك الحركات للعنصريات فهى للافلاك وتكون دورية لاستحالة ان تكون مستقيمة
لما سبق واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها
وهو العالم الجسمانى بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا الى قفاه
راسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن
الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء الظاهر وخلفه الى
المخفى والى هذا اشار بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبداء حركتها المفروض
اى المشرق ومنتهى حركاتها اى المغرب واضافاتها اى الى جهتى الراس والقدم و
الشمال والجنوب يمين وهو الجانب الشرقى لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان
ويسار وهو الغربى بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اى الفوق والتحت والقدام
والخلف على ما قررناه ويتعين فيها اى فى الافلاك نقط الاضافات اى الموجبة
للجهات الست اما بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب وجهتى الراس
والقدم او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات
اذ ليس لها لذاتها ذلك وفى بعض النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات اما لان
مشرق كل نقطة على الارض هو مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقى عليه
واما لان تلك النقط تتغير بحركتها فتصير النقطة التى فرض تعين اليمين بها قداما
ثم يسارا ثم خلفا نكتة فى ان حركات الافلاك دورية تامة تتم الدورة فى كل
يوم وليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا تتكون ولا تتفسد وانها
فى حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الامور المقدسة وشرع فى بيان

واحد

واحد واحد على الترتيب فقال واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام
حركة دورية ولو رجعت اى الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية
لطلعت من مغربها ونعلم ان النهار ليس الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة
طلوع الشمس وظهورها فينتفى النهار وليس كذا لانا نرى انها اذا غربت لم ترجع
الى المشرق الا بعد مدة تطلع فيها النصف الآخر من الارض التى تحتنا فحركات
الافلاك دورية تامة وهو المطلوب الاول وعلمت وجود المحدد وان السافل بالمركز
اى يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد بمحيطه والارض عنده اى عند المركز بحيث ينطبق
مركز ثقلها عليه لازمة له غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز من اى جانب فرض
كانت قاصدة الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اى جانب كان قاصد جهة العلو
كما ان المتحرك الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل ولا يلايمها اى العلو الارض لان الملايم
لها هو السفل دون العلو وسيأتيك كيفية امره اى امر العلو من انه لا يلايم الارض او السفل
من انه يلايمها وجميع الحوادث التى عندنا اى فى عالم الكون والفساد من هروب الحرارة
واستيلاء البرد وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ما سكنه
الاوراق فى الشتاء وضد الجميع فى الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار والقثاء
وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه
الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب احكام النجوم هى من آثار حركات الافلاك وهى وفى
نسخة فهى وهذا اولى علة حدوث الحوادث وفى بعض النسخ الحادثات وهو
المطلوب الثانى ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط
والا لزم التخلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ
عليها محيطة دائمة لان كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط حادث
لا بد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات الافلاك ويلزم من الحدوث
الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا تتكون ولا تتفسد وهو
المطلوب الثالث واعلم ان الافلاك فى حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها

الذى
السفل

ونحوها

اى مقابلات كواكبها وغير ذلك ايضا اى من المقارنات والتربيعات والتثليثات
والتسديسات ونحو ذلك من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية متشبهة
بمناسبات الامور القدسية اى الانوار المجردة العقلية واشعة الانوار القاهرة
وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة مضبوطة محفوظة كما ان
الذوات العقلية وهيآتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة محفوظة وكما ان
الذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات الجسمانية وهيآتها كذلك المناسبات العقلية
التى بين الانوار المجردة واشعتها علة للمناسبات الجسمانية التى بين الاجسام
وهيآتها وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى يسرى الى العالم الحسى والمثالى على مناسبات
محفوظة وبالجملة العالم الجسمانى يحذو حذو العالم العقلى فهو ظله والظل تبع
للظل فكل حادث حدث لابد له من علة حتى ينتهى الامر فى الآخر الى انه اثر مناسبة
من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع
بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلابد ان يفيض
العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما
تقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية و
الجسمانية فتحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل وهو انما يستعد
لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب فى الاجرام لدى الاوضاع المختلفة وهو المراد
من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يمكن لها اى للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع
الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقابلة والمقارنة وغيرهما
والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اى لكثافتها فلا يمكن مقابلة بين الكل
اى كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اى جميع الكواكب كما فى عالم
القواهر اذ فى البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر الذى لا بعد فيه ولا حجاب
تحفظت اى الافلاك ذلك اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات
كما قررنا على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان الافلاك

اذا

اذا اخذت فى الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية التى تريد استيفاءها يستوفيها
شيأ فشيأ على الترتيب العقلى الذى فى الانوار المجردة واذا تم الدور باستيفائها النسب
الموجودة العقلية التى يمكن التشبه بها وهبطت باسرها الى العالم الجسمانى وتم
ذلك فى الالوف الجمة العظيمة قامت القيامة اى الكبرى والامن ثانت فقد قامت
قيامته لكنها الصغرى ثم يستانف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات
مرة اخرى شيأ فشيأ على الترتيب حتى تاتى عليها مرة اخرى وهكذا الى غير
النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج
استانفت دورا آخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اى الامر فى حركات الافلاك
على ما يعرضه اتباع المشائين من ان لكل فلك فى حركاتها الكثيرة متشبه بواحد
من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض
اى من حركة الافلاك على ما صرحوا به اى فى كتبهم حركة الكواكب اى اتصال اشعته
المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسبة الفاضلة العقلية
ويظهر به انواع الكاينات لكن حركات الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكوكب
تارة راجع وتارة مستقيم وتارة فى الاوج وتارة فى الحضيض فكيف يكون
اى هذا الاختلاف الكثير تشبها بشئ واحد وهو عقل مجرد وهم اى اتباع المشائين
لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لتكثر الانوار
العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لتكثر المناسبات النورية
ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال الكواكب تشبها بها لا بشئ واحد فنكر
عليه بكيف ما تقدم فليس اذن حركاتها اى حركات الكواكب على اختلاف احوالها
اى من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها فى الاوج او الحضيض
الى غير ذلك الا اى الا تحصيلا لمناسبات اشعة اى نورية وانوار اى عقلية
فى المعشوقات اى القاهرة وليس نسب بعضها اى بعض الكواكب الى بعض
الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى ياتى اى وليس حركتها

الكواكب الا تحصيلا لمناسبات بين القواهر على الوجه الافضل بالترتيب والتدريج
حتى ياتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرية التي يمكن التشبه بها اذ ليس كل
نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل قد وقد تم اي بعد تمام الدور باستيفائه
النسب العقلية وقيام القيامة تستانف اي الكواكب تحصيل تلك النسب مرة
اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا والمتالهون في هذه المتشبهات اي العقلية
كتشبه الاصنام باربابها ومنه تشبه الافلاك بالقواهر في تحصيل مناسباتها
اعترفوا بضرب من المثال الذي ذو افيه على المتقدمين القائلين بالاصنام وارباببها
وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلي تطابقها هو مثالها وصورتها لاشعار
ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلي هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين
بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه وما يدل على كثرة
المعشوقات اي العقلية هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا لتشابهت
الحركات اي في الجهات وليس كذا ويعلم انه ان كانت البرازخ العلوية اي الافلاك الجهة
بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل اي في طبيعة
المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اي لعللها وليس كذا اذ لو كان في سرمدية الزمان
كذلك لتشابهت الحركات في الجهات والمقدم باطل كالتالي فصل
في تتمة القول في القواهر الطولية والعرضية وفي ازلية الزمان وابديته وسرمدية
العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج
بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهي تشاهده دائما مبتهجة به غاية
الابتهاج لانه لا الذ واجل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل من معاينة جماله وحصل
اي والحال انه حصل منها اي من الانوار وفي اكثر النسخ فيها والاول اظهر برزخ واحد
هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب لعقد مشترك اي بين تلك القواهر على
ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اي ولما كان القواهر التي اقتضت العنصريات نازلة
في المرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع كلما
كان

كان اشرف كان رب نوعه كذلك اذ شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ
العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة او غير الدائمة فتكون
اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات وحصل منها اي والحال انه حصل من
القواهر التي اقتضت العنصريات برازخ خاضعة للبرازخ العالية متاثرة عنها
طبعا ولها اي للبرازخ الخاضعة وهي العناصر مادة مشتركة اي جميع الصور ببرزخ
العنصرية تقبل الصور المختلفة اي التي للعنصريات وكما ان اشتراك القواهر في الفقر
اقتضى البرزخ المشترك وفي نزول المرتبة المادة المشتركة فكذلك اشتراكها في
الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضي اشتراك حركات برازخها ايضا
في الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة اي حركات الافلاك ايضا مشتركة
في الدورية للتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهي مفترقة في الجهات لاختلاف متفرقه
معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة والاشتراكات بازاء الاشتراكات في السموات
والارض فان الاشتراكات العقلية في الابتهاج ونزول المرتبة بازاء الاشتراكات
الحسية في استدارة الحركات والمادة الخاضعة في العنصريات والافتراقات
بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه
وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور
في العنصريات والمفترقات اي من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه بازاء
المفترقات اي من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على
قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة اما الكثرة
فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض واما التناسب
فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق وليعلم ان تقدم
القواهر بعضها على بعض اي من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول تقدم عقلي
وهو الذاتي الذي هو افضل انواع التقدمات لا زماني لان العلة مع المعلول بالزمان
وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها لانها اكثر من قطرات

الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هي اى القواهر ذاهبة في الطول فحسب بحيث
يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب بل منها اى من القواهر ما هي متكافئة اى في
الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها فان الاعلين اى القواهر الاعلين
وهي ما في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية التي في ذواتها الشريفة او مشاركة
اى او بمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض يجوز ان يصدر عنها وجود انوار
قاهرة متكافئة ولولا ذلك اى وجود انوار متكافئة في الطبقة العرضية هي ارباب
الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة ليست بعضها علة البعض فان تكافؤ
المعلولات الجسمية يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل
ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال لانواع وهيآت نورية عقلية
فاذا احدثت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامزاج الامور الجوهرية
او العرضية افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيأته العقلية
المتناسبة المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي المناسب ايضا لسريان المناسبات
العقلية المتباينات في هذا العالم اذ في كل نور مجرد مناسبات كثيرة تحصل في كل
شخص من رب صنمه بحسب استعداده بشيء من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد
وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجايب
والغرايب فهو من العالم النوري المثلى وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر
الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال اى ولكل نور عقلي عال اشرف
مما يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق فيكون
ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الاشعة مراتب ايضا وطبقات
لاختلافها بالفاعل والقابل بل كما علمت ففي القواهر اصول طولية قليلة الوسايط الشعاعية
والجوهرية لترتب هذه الطبقة وكون كل عال علة لما دونه الى آخر المراتب وهي الامهات
اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيآت ومنها عرضية من
اشعة وساطية على طبقات اى ومن القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطية

منه

القاهرة

هذا

الزمان

رشحه

هي الطبقة الطولية العالية وهي على طبقات كثيرة ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض
تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهيآت
واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اى متقدم الحركة ومتأخرها
اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة
اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة ولكونه يعتبر للحركة المطابقة للمسافة
المتقدرة وكل ما يطابق المتقدر فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار
لشيء واذا لم يكن مقدار الشيء ثابت والا لثبت فيكون مقدارا لغير ثابت وهو
الحركة ولكن لا مطلقا بل من حيث اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها
لانهما يجتمعان في العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة
فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزاؤها
معا وضبط اى الزمان بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان
لما لم يكن له مقطع كما سيتبين في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة
بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت وانما خص من المستديرات باظهرها
وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويعدون
من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف
لغيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعترفون بها ويحترز من تاخير كل امر
كالسير من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقديمه اى الى
فوات امر يتضمنه تقديمه وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا فان امرا ما قد
فات لكونه هو الزمان اى الذي من الصبح الى الظهر على ما مثلنا به لان الفايت شيء
لا ثبات له على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة
والكثرة فان له نصفا وثلثا الى غير ذلك واليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار
الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه
لا بداية له ولا نهاية بل يتوالى الى الابد وحيث والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع

بحيث يكون له مبداء زماني اذ لو كان كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال
الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون اي ذلك القبل نفس العدم اي عدم الزمان فان
العدم للشيء قد يكون بعده اي بعد ولا امرا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين
وهو قبله بل امرا غير ثابت يتجدد ويتصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع
الزمان زمان وهو محال ومن ههنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوايل ان الزمان
واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال
من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى او وجود العلة التامة بدون
المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال وههنا
قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره
وههنا انما يلزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدا له اي بهذا
الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبداء يلزم ان لا يكون له مبداء ومن طريق آخر اي نعلم
ان الزمان لا مبداء له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك قد عرفت ان
الحوادث تستدعي عللا غير متناهية لا يجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد و
ان يكون اي تلك الحركة الدائمة لمحيط وقد عرفت دوامه اي دوام ذلك المحيط وهو
المحدد للجهات من طريق آخر اي غير الطريق الذي علم به دوام الزمان وهو استحالة
فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا ابتداء لها فكذا الزمان الذي
هو مقدارها فلا ابتداء له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اي لا نهاية
له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده يلزم ان يكون له بعد وبعديه اي الذي
هو بعد وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل ولا شيئا ثابتا كما سبق اي ثابتا
يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون
بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
فلا يكون له طرف بالفعل لانه شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم

كشعور

كشعور دفعي بمماسة جسم لآخر او بوصول مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوهما
فالطرف الموهمي للزمان وهو الآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي و
المستقبل به يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان الفرضية بعضها ببعض وفاصل
باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل و
نسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجهتين
فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض وكما يطلق الآن على
ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي على جنبتيه كما يقال يكتب الآن لاستحالة
وقوع الكتابة في الآن الدفعي دون الذي في حواليه وهو زمان مشترك بين الماضي و
المستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى
من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الآن فلذلك ويعتبر القبلية والبعدية
بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي
اليه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا اي الاقرب من اجزاء الزمان اليه
قبل والابعد بعد والا اي وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن يلزم اشكال
التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها
بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالاستثناء من قوله ويعتبر ان يكون استثناء
من قوله والمستقبل بخلاف هذا والا اي وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء
المستقبل قبلا فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل والاول اظهر
والفيض ابدي فيكون العالم سرمديا اذ الله علة وهو الواجب الذي هو مفيض ذوات
الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا يتعدم لاستحالتهما عليه ~~اذ الفاعل وهو
الواجب الذي هو مفيض ذوات الممكنات~~ فيدوم العالم بدوامه اي دوام الفيض
لدوام الترجيح بدوام الموجب وما يقال اي في التشنيع على الحكماء جهلا من القائل
باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوي مبدعه لان الواجب لما كان علة
تامة للعالم مساويا له فكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك

ويحتمل صح

الى الآن بعد كالاقرب من اجزاء الماضي
اليه لو لم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل صح

يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة
فلا يكون احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه
لو دام العالم بدوام الواجب لزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل
بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبله تعالى
عنه علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا
بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان النير متقدم على الشعاع اي بالذات لا بالزمان
وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه
فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس
قبله اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا تساوي بالموجبه وهو الواجب وان دام
معا بل هو منه وبه اي بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة دون
العكس واما ما يقال اي في ابطال حركات لا اول لها ليلزم منه حدوث العالم وهو ان الحركات
اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار موجودا
فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا وله ترتيب فتناهى الكل ويلزم
منه حدوث العالم فما مر اذ الحركات المتعاقبة كاعداد حركات الحدود التي كلاما فيها
مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك المجتمعة معا ولهذا اي ولعدم اجتماع
اعداد الحركات قد صح عدم النهاية فيها فان مجموع اجزائها كما وجدت عدمت وبرهان
وجوب النهاية قد دريت انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب ولا كذلك الحركات
لانه لا يمكن اجتماع آحادها وفرض المحال اي اجتماع الحركات الماضية لينبني على جهة استحالته
شيء وهو حدوث العالم وقد عرفت بطلانه اي فيما سلف من القواعد في آخر المنطق
ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير
متناهية قال والعلل التي وجب فيها النهاية اي من العلل الحوادث هي الذوات
الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات
ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى

فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان
غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الآخر منهما الا
بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهى فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا
لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف
من الحركات والحوادث على حركات في المستقبل بحيث يتناهى تلك الحوادث المتوقف
عليها والا استحال وجوده اما اذا كان غير المتناهي اي الذي يتوقف عليه الحادث
ماضيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده وهو نفس محل النزاع اذ كل حادث عند
الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي بالتقرير السالف فمنع حصول الحادث
بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل النزاع وجعله مقدمة في
ابطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان الآن هو آخر الماضي
فيتناهى اي الماضي لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي
الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم فان عني بانه آخر اي بان الآن آخر الماضي انه
لا آخر بعده فهو كلام فاسد فان عند الحكيم بعد الآن المفروض آنات وازمنة غير
متناهية كل منها آخر ما قبله وان عني به انه آخر ويكون بعده ابدا اخرى كل منها
آخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه آخر هذا الماضي واول ما يأتي اذا جعل مبدأ
وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ في
حاشيتيه اعني الماضي والمستقبل لا متناهي وكثيرا ما يبنون هو لا حكم الجميع
بناء على الحكم على كل واحد كما يقال كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم فيلزم
ان يكون كذا اي مسبوق العدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا وقد دريت انه
لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان الكل
اسود باطل منقوض بما لا يعد ويحصى من الصور فان كان تقول كل واحد من
اعداد السواد على هذا الحجر ممكن الحصول في زمان واحد محدود اي معين ولا
يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع فصل

وحوادث

بدل العدم

الظاهر

فی بیان ان حرکات الافلاک لنیل امر قدسی لا لازید هو شعاع فایض علی نفوسها
بسبب الحرکات وفی ان شکل الفلک کری وفی کیفیة صدور النفس عن العقل
والغرض منه ولما ثبت الحرکات الفلکیة وان الحرکات من انوار مجردة مدبرة واشرنا
الی ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علایق الظلمات
وذلک لاشتغالها بالعلایق البدنیة وانحجابها عن عالم النور بالعوایق الجرمیة
ویلزم منه ان یکون النور المتعلق بالابدان الظلمانیة هو الاخس والمجرد عن المواد
الجسمانیة هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذکره وقال فلما کان النور الاخس عنده
الظلمانیات فالاقرب الی الظلمات ابعد عن الکمالات النوریة واذا عرفت ذلک
فاعلم ان حرکات الافلاک استحال ان لا یکون لغرض لان الحرکة ارادیة وکل مرید
مختار فلا بد ان یختار احد طرفی النقیض لغرض یعود الیه اذ لو استوی الطرفان
بالنسبة الیه فالنسبة امکانیة لا تقع والشیء اذا کان خیرا فی نفسه مثلا فما لم یکن
احب واولی بالاضافة الی المختار لا یختاره لا یقال انا قد نقصد القاذ غریق لا لغرض
یعود الینا بل لافاضة الخیر علی الغیر لانا نقول من قصد الاحسان الی الغیر فاما ان یکون
ذلک الاحسان اولی بالنسبة الیه من ترکه او یکون الاحسان وترکه بالنسبة الیه
متساویین فان کان الاول فعل ذلک الاحسان فحصل له تلک الاولویة وهی الغرض
العاید الیه وان کان الثانی امتنع ان یترجح الفعل علی الترک لان الترجح والاستواء
ضدان فاجتماعهما بین البطلان واذا کانت لغرض فاما ان یکون لما تحتها او
لما فوقها لا جایز ان یکون لما تحتها اذ العالی لا غرض له فی السافل الا مطلقا ولکن
من حیث هذا سافل وذلک عال اذ لو کان له غرض فیه لکان مستکملا به لانه یحصل
لنفسه الاولویة المذکورة ومتی کان الاولی به فعل فاذا لم یفعل لم یحصل الاولی به
فکان عادم کمال فاذا فعل استکمل به والمستکمل من حیث هو انقص مما وقع به
الاستکمال من حیث هو کذلک فینقلب السافل عالیا والعالی سافلا وهو محال
والمراد بالعالی ههنا ما کان اقرب فی مرتبة العلیة والمعلولیة الی واجب الوجود

تبینت

فی سبب حرکة الفلک

محصل

مستکمل

والسافل

والسافل ما کان ابعد فیهما منه ویلزم من ذلک ان یکون العالی اشرف واکمل والسافل
اخس وانقص کما عرفت ذلک من قاعدة الامکان الاشرف فان قیل اذا کان
ما یراد لغیره فهو اخس من ذلک الغیر فلیکن الراعی اخس من الغنم والمعلم من المتعلم
والنبی من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حیث هذا سافل وذلک عال یخلص
من هذا الایراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعی من حیث هو راع لا من حیث
هو انسان والراعی من حیث انسانیته اشرف من الغنم ولو لم یعتبر فی الراعی
الا الحراسة للغنم لا غیر لکان اخس منها لا محالة وعلی هذا فقس الحال فی المعلم
بالنسبة الی المتعلم والنبی بالنسبة الی الامة والی هذا اشار بقوله وعرفت ان حرکات
البرازخ العلویة لیست لما تحتها ولیست للمتغالب دفعة اولا متناهیة اصلا لان
الی لمتین تفضیان الی انصرام الحرکات للنیل والیاس فهی لنیل مقصد نوری ای عقلی
مثال الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح ای عارض للمدبرات عن نور
الانوار وشعاع قدسی ای عقلی عارض لها ایضا ولکن من القواهر لاختصاص السانح
بالفایض عن نور الانوار ولو لم یکن فی النور المدبر فی البرازخ العلویة امر دایم التجدد
ما کانت منها ای من البرازخ الحرکة المتجددة دایما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها
واجرامها لا یقتضی التغیر ثم ما یتجدد فی الانوار المتصرفة لیس امرا من الظلمات
ای امرا ظلمانیا من الثناء والمدح او امرا حیوانیا سواء کان شهوانیا لجلب ملایم
او غضبیا لدفع مخالف لما سبق ای من ان الافلاک حرکاتها واجبة الدوام فیجب
ان یبتنی علی امر واجب الدوام ولیس المظنون کذا ومن انها لا یدخل تحت الکون
والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الکاینة الفاسدة المفتقرة
الی التغذی والنمو والهرب من الضد والمزاحم وامتناع کل ذلک علی الاجرام الفلکیة
لتوقفه علی الحرکة المستقیمة الممتنعة علیها فیکون امرا نوریا من القواهر ای فایضا
منها متجددا ای المتجددات فی المدبرات العلویة صور علمیة فانها بالفعل من
جهة العلوم بما تحتها من معلولات حرکاتها وکذا بما فوقها لا یزید علومها ولا ینقص

خلص

التجدد

ولیست

متقال ذرة للبرهان الدال على ضوابط الحوادث و وجوب تكرارها في كل دور من
الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات
الحادثة متناهية واجبة التكرار ونسب الموجودات المتكررة المترتبة القاهرية
ايضا متناهية وان كثرت لتناهي العلل والمعلولات اي القاهرية وحركات
الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها وهي متناهية
وجب تناهي حركاتها فليست الا لامر غير متناهي التجدد مما ذكرنا من الشعاع
القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما تنال نفوسها من الاشراقات
فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيات
كالمناجي مع نفسه بامور عقلية يتحرك شيء من اعضايه بحسب ما يتفكر فيه كما
دلت التجربة عليه وكهذا ما يودي طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من
البدن متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية للاشراقات
العقلية ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة
للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام
البارقات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك في مواجيدها
بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم فالتحريكات تكون معدة للاشراقات
والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات والحركة المنبعثة عن اشراق غير
الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد وانما قيد تغاير الحركتين بالعدد
لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف الحركة على الحركة واما انه
غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة فلا زالت الحركة
شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا دايما
ولما كان كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار حصوله على لاحصوله
وكل مختار محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط
المحبة والمحبة المفرطة هي العشق قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات

مضبوطة

مضبوطة بعشق مستمر وشوق دايم وتوالي الحركات اي تتابع اعدادها الفرضية
على نسق واحد اي من السرعة والبطوء وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة في الافلاك
لتوالي الانوار السانحة اي الفايضة عن نور النور على نسق واحد في الانوار
على ح
المدبرة لان فيضان الانوار المتتابعة من نور النور على ما تحته على وتيرة واحدة
ولما كان الفلك و فاعله متشابهي الافعال د في بعض النسخ الاحوال اما الفلك
فلكونه بسيطا وهو ما له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى و
طبايع بل كل جزء منه يشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة
التغير عليه والشكل ما احاط به حد او حدود وهو مجسم ان كان المحاط به جسما
كالكرة والمكعب مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدايرة والمربع مثلا فكان شكل
الفلك متشابها والا لاختلف تاثير قوة واحدة هي الصورة النوعية في مادة واحدة
هي البسيط وهو محال ولا متشابه اي من الاشكال في وضع ما تفرض له اجزاء غير الكري
اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب منه سطح وفي آخر
خط وفي آخر زاوية فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل برزخ بسيط كالعناصر فيكون
اشكالها كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية
العلايق الشهوانية والغضبية ومما يمنعها عن عالم النور من الامور الوهمية و
الخيالية البدنية فقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها من الانوار
كالقواهر ونور النور فبما قبلت اي فبسبب ما قبلت من نور الانوار اي من السوانح
واشتركت المدبرات فيه اشتركت تحريكاتها في الدورية وبما اختلفت اي وبسبب
ما اختلفت من الاشراقات اي الفايضة عليها لاختلاف عللها اي الفاعلية
وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت تحريكاتها اي في السرعة والبطوء
والجهة والنور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين وهو في
الطبقة الطولية من القواهر العقلية ولكنه بواسطة وكان كثير قبول الاشراقات
اي جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر فان القاهر انما يفيض النور المجرد المدبر

لكمال البرزخ اى لاستعداده لقبول النفس من الارباب العظيمة اى التى هى ارباب الاصنام
وتدبيره اى انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولان يدبره على ما يليق بصرف
البرازخ متناهى القوة اى افاض النور المدبر متناهى القوة ليستحكم مع البرزخ علاقته
لانه متناهى القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة بين متشابهين فى القوة دون المختلفين
فيها فاذا وجب تناهى قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون فى كمال الجوهر
كالقاهر الذى هو غير المتناهى القوة وانما لم يقتصر فى بيان ان المدبر لا يكون
فى كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون فى كمال الجوهر كالعلة لانه كان
يريد ان يبين فى ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا
قرر على الوجه المذكور دون ما ذكرنا قاعدة فى بيان ان المجعول هو الماهية
لا وجودها وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتى الحدوث والبقاء ولما كان
الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى
الخارج بلفظة فى ان كان الوجود خارجيا والى الذهن بلفظة فى ان كان الوجود
ذهنيا فللشئ من علة الفياضة هويته اى ذاته وحقيقته كما هو راى الاشراقيين
لا وجوده كما هو راى المشائين لانه اعتبار عقلى لا هوية له فى الاعيان لتوجد فيها
ولا يستغنى الممكن اى سواء كان فى حال الحدوث او فى حال البقاء وسواء كان دايم
الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن كالمواليد الثلثة
من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكاينات الفاسدات عن المرجح
لوجوده ولا ينقلب بعد امكانه فى نفسه واجبا لذاته اما فى حال الحدوث فلانه لو
استغنى عن المرجح ورجح وجوده بنفسه لكان واجبا واما فى حال البقاء فلانه ممكن
العدم حينئذ لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع دايما لان
ما بالذات لا يفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دائما كان واجبا لا
ممكنا وهو محال لاستحالة انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان
المعلول قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها

وبقاء

> الجعول هو الماهية لا وجودها

وبقاء البعض الآخر قال وقد يبطل الشئ من الكاينات الفاسدات مع بقاء
علة الفياضة لتوقفه على علل اخرى اى غير الفياضة زايلة وهى امور استعدادية
مادية لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء
الموانع وحصول الشرايط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه
فاذا انفسد مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء علة الفياضة لتوقفه على غيرها
فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغنى من المرجح فان المعلول قد يستغنى عن العلة
فى حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء بعد فناء البناء قلنا لا نسلم ان البناء
علة لبقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه
غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه هو البناء لجمعه اجزاء البناء بعضها
الى بعض وعلة ثباته تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه
هى علة ثباته كالكوز المتشكل الماء بشكل نفسه فان علة حدوث شكل الماء و
علة ثباته ما دام الماء فيه فالثانى لا يمكن بقاؤه بعد فناء علة الحدوث لانها
بعينها علة البقاء فينتفى بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة
حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة حدوثه فيستمر وجوده بعلة الثبات
الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهى يبوسة
العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشئ علة حدوث و
علة ثبات مختلفين كالصنم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر
وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالقالب المشكل للماء ونور الانوار
لوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات اى الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها
اى وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زايلة كما ذكرنا
فكذا القواهر من الانوار اى علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها
وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية
لما كانت غير كاينة فاسدة لا يفارقها انوارها المدبرة بل هى دائمة التصرف فيها

وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها
الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة
لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقل
ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر **المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ
وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول فصل كل جسم اما
ان يكون فاردا** اي مفردا يعني البسيط **وهو ما لا تركيب فيه من برزخين
مختلفين** كالافلاك والعناصر **واما ان يكون مزدوجا** اي مركبا اذ الازدواج
هو الاجتماع والتركيب **فاما ان يكون حاجزا وهو الذي يمنع النور بالكلية** اي
عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والابخرة
الغليظة المتراكمة من المركبات وقس عليه امثاله مما ياتي **واما لطيفا وهو الذي
لا يمنعه اصلا** كالهواء الصافي الشفاف اللطيف **واما مقتصدا وهو الذي يمنعه
منعا غير تام وله في المنع مراتب** كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة مثل
البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادتها وكدورتها وكثرة شفيفها
وقلته وكذا الحال في الماء بحسب ما يخالطه **والافلاك حاجزها** وهو ما يمنع النور
بالكلية **مستنير** لمنع الكواكب المنور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا
تكسف التحتاني منها الفوقاني **وغيره** اي وغير حاجزها الذي هو الكواكب
وهو اجرام السموات **لطيف** ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا
انوارها عن الوصول الينا **وهي** اي الافلاك **برازخ قاهرة** اي لما دونها من العناصر
ولهذا سميت الافلاك بالآباء والعناصر بالامهات وما يتولد منهما بالمواليد
لا تفسد ولا تبطل لما بينا من دوام الحركات اي الفلكية **لموضوعاتها** وهي
الافلاك ولان الحركة عرض تفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها **والبرزخ القابس
هو ما تحتها** يعني العناصر وما يتولد منها وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك
الانوار العرضية والاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها

وهو ما تركب منها كالمواليد الثلاثة لتركيب كل منها من العناصر **وكل فارد** اي بسيط هو

كالآثار

كالآثار العلوية **ولم يخرج الفارد القابس** اي البسيط العنصري **عن الاقسام الثلاثة**
اي المذكورة قبل وهي الارض والماء والهواء لانه **اما ان يكون قابسا حاجزا كالارض
او مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء** وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى
مقعر الفلك وهو عند الهواء لا غير **وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا
مقتصد ولا حجب عنا الانوار العالية** اي اضواء الكواكب واشعتها والتالي باطل
فالمقدم مثله **فليس** اي بيننا وبينها **الا الفضاء** وهو الهواء لا غير **وما يرى** اي في
هذا الفضاء حاجزا **من السحب وغيرها** كالضباب ونحوه **فانما هي من ابخرة** اي مرتفعة
من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية **وهي مقتصدة اقتصادا ما** ويختلف
اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها وصفائها وكدورتها **والماء طبعه الاقتصاد
الا ان يمازجه شيء آخر يكدره** ويصيره حاجزا كالطين والتراب وغيرهما مما
يكدر الماء من الجامدات والمائعات هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية و
اللطافة واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان
المركب حاجزا وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة
بقوله **وكل مركب فبحسب الغلبة ينتسب الى احدهن والمركبات القابسة اذا كانت
مقتصدة كالبلور فانما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء** وهذا ظاهر
لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية
اي الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل قوة اي جذبا الى مكانه من الجزء الارضي
ولهذا كان مكانه الارض **وقال جماعة** وهم المشاؤون **ان اصول القوابس** اي
العنصريات **اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الهواء وحار يابس
هو النار** واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين
وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء عن الوسط
من شانها التسكين والتعقيد لانه لا يخلو عن الميل عن الوسط وهو للحرارة او الى الوسط
وهو للبرودة على ما يشاهد في الحمامات من صعود المتسخن بالحرارة ونزوله بالبرودة

الماء وحار رطب هو

[illegible]

ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة واليبوسة لانه اما ان يقبل الشكل وتركه بسهولة وهو للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون في بعض البسايط حرارة او برودة فقط لان التقسيم الاخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولان يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع والثلاث لئلا يجتمع المتضادات فلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسايط التى هى اصول القوابل اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول ذلك بصعوبة والحق انه لا يثبت بهذا اى كون النار عنصر آخر ممتازا عن الهواء بصورة مقومة بل هى انما يمتاز عنه بكيفية خارجية فان النار لها معنى يأخذونها كما عند العامة اى على ما هو المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا لوجود النورية فيهما ولا يسمون السموم نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان يأخذوها على اصطلاح آخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التى عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار تنقلب هواء في الحال ويبرز منه لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فيه فينقطع عنه سلطنة الحرارة ايضا اى كما انقطع عنه سلطنة النور فلا يبقى نارا بشئ من الاصطلاحين ويبقى هواء الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطف فيكون صعود المنزعج لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اى القاصدة للعلو باقية نارا او على الحرارة التى كانت فيه لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انه يسخن ما يجاوره من الفلك فيكون هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب

وهذا

وهذا اولى فهو اخطأ لان الحرق ليس من خاصية النار فان الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال بما يرى المصباح من ثقبة في جنبه بريقها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقته ليس بشئ فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقبة نارا بل انما هو هواء فان النارية كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف وان ضعفت عن الاحالة اى من احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف فيقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل ما في اليابس لقوتهما فما قرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول الشعل تلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هؤلاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل الشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق اى ما عند الفتيلة والفلك الهواء الا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص فهو هواء حار وان فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هي يابسة بل بان يكون هي حارة فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اى النار تفنى الرطوبة اى عن مادة نفسها بشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة بل على قاعدتهم اى قاعدة هذا القائل اذا حللت موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هواء فتصير اشد سيلانا فالاصول اى اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهواء وما يجري مجراه في اللطافة كالابخرة والادخنة الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجري مجراه شديد السخونة

في

اى للاقية لها او التعرية منها

وتزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطيف اشد سخونة من الكثيف لبطلان التوالي
لاختلاف اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة الابخرة والادخنة
بازدياد اللطف والبعد عن الارض وجوازان الكثيف احر من اللطيف واليه الاشارة
بقوله فانه بعد اللطف قد تقل اي الحرارة ولهذا فمن الماء ما اشد حرارة من الهواء
محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف الهواء في الحرارة والبرودة ولهذا
يختلف ما عند الارض منها بسبب كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند
الفلك بسبب سرعة حركة وسطه وبطؤ حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما
بعد عن الارض والفلك كالكرة الزمهريرية بارد لمخالطة الابخرة الباردة وبعده
عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليس الصور الا الهيآت الظاهرة
اي الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك فلا يتاتى لقايل ان يقول اللطيف
الذي هو اشد حرارة له صورة اخرى غير التي لما هو اقل حرارة وان سمي ما اشتد حرارته
من الهواء نارا فذلك مسلم جوازه اذ لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات
فيكون يعني عند هذا القايل المسمى باللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة سخونته
واخرة وضعفها وقول القايل وهو الشيخ الرييس لو كانت النار حارة رطبة
لكانت هواء فما طلبت موضعا اعلى اي من موضع الهواء بل وقفت عنده اي
عند الهواء ولا تقف كما هو المشاهد من ارتقاء شعل النار وضوبرات المصابيح
عن الهواء الملاقي لها كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت
حرارته اشتد ارتقاؤه ولا لان له حينئذ اي عند اشتداد الارتقاء حقيقة اخرى
بل لان له حينئذ لطافة اخرى فزيادة الارتقاء بصيرورته الطف لا بصيرورته
نارا ثم من الذي شاهد نارا ارتقت حقيقة اي الى مقعر الفلك مع ما قد علمت
من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها يستحيل على الفور هواء وما عند الفلك
يقول الخصم انه يتسخن بحركة الفلك اي هواء يتسخن بحركته لا لانه عنصر آخر هو
نار ثم العجب انهم اي المشائين في الممتزجات ادعوا نارية واذا علمت ان النار

فيه

له
فيهما

كما
انه

التي

التي توهموها عند الفلك لا يستقر لها اليها تا شر اذ الفلك لا يدافعها اي على الاستقامة
لتنزل الينا بل ان سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة وما يفرضه فارض انه تنزل البرد
اي ببرد الليل على ما ظن لا تكون نارا اي نارا تلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب
في الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه
التي عندنا تلطف وتحلل فلا تكون نازلة ببرد كما ظن فلم تقع في الممتزجات الا حرارة
تامة او ناقصة من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء يعانه
للحرارة وهو اذا تمكن برده اي بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن برد الهواء المستفاد
منه اي من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض يتجمد كما في صميم الشتاء الا انه
اقرب الى الميعان من الارض فالحر غريب اي في الماء ليس له من ذاته وانما هو من النور
اي الكوكبي كشعاع الشمس او الحركة المعللة بالنور اي المدبر كالماء المتسخن
بالخضخضة والبرد التام اي كما في الماء المتجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرزخ العنصري
بل به وبعدم حرارة ما فان البرودة لو كانت معلولة للماء لماهيته وحدها
لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه لانها بالذات لا يزول ولا يزال فهي اي البرودة معللة
به اي بالجسم العنصري كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي
الحركة المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرد معلل بامر عدمي
استشعر ان يتوهم انه عدمي فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي اذ البارد كالجمد
والثلج ونحوهما يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمي لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا
وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة والا لدام لما في
الاحوال كلها تسخن او انجمد الاقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور في الاقتصاد الا ان
يخالطه شيء اي ما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان انقلاب
بعضها الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو بتغير الصور الجوهرية عند من يقول
بها وبتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور فقال والهواء ينقلب ماء كما ترى مما يركب
الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان تكون اي تلك القطرات للرشح

معللا

انقلاب العناصر بعضها الى البعض

اى من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر لانها تركب الطاس وان لم يماسه الجمد من داخل
اصلا وكذا تركبه وان ماس جميع داخل الطاس ولم يتحلل منه شئ وايضا تركبه لا فى موضع
الرشح ولو كان لم يكن شئ من ذلك لكان من الماء الحار اولى للطفه وسرعة خروجه
والوجود يكذبه فتعين ان تكون اى تلك القطرات هواء صار بشدة البرد ماء ولما
استشعر ان يقال لا نسلم ان القطرات لو لم تكن للرشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز
ان يكون لانجذاب الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راى منكرى
الكون والفساد قال ولیس لقائل ان الاجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت اليه
ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كبير وفى بعض النسخ كثيرة اولى لان الانجذاب
للبرد وبرد الحياض المملوءة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان كذا
لكان ركوب القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان الطاس وان
كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركبها من النداوة مثل ما كان
دونها اى دون الحياض وذلك اى ركوب النداوة فى جميع المواضع سواء اى على السوية
فرض فيه اى فى الجميع الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء
البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل
ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون التقدير وذلك اى ركوب النداوة حاصل
فى جميع المواضع سواء فرض فيها ابخرة كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء يصير بتة
هواء مشاهدا من تحلل الابخرة ومما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير
الشمس والنار شديدا اى تحللا شديدا او انحلالا بالغا وتلطفا فى الغاية حتى يزول
اقتصادها اصلا بحيث يتلطف بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون هواء وانقلاب
الماء ارضا ترى من استحجار المياه اى بعضها لا كلها ولا اجلها على ما يشعر به الجمع المعرف
فى الحال اى حالة الخروج عن منابعها وهو مشهور معروف فى بعض البلاد واما ان التحجر
لاجزاء ارضية فى الماء منعقد بعد انفصال الماء عنها بالتحجير فليس بشئ لانه لو كان كذلك
لشوهدت الاجزاء الارضية فيه لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا لتوقفه على التحجر وهو

لايكون

ان يقول م

لايكون دفعيا وليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات
حجرا كما ورد فى الآثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده رؤية المسافرين فى المدن
الخربة من هذه الآثار كثيرا وانقلاب الهواء نارا ذات نورية ترى فى القدح وهذا
مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير والنفاخات العظيمة كما فى الحاح النفخ على كيران
الحدادين بعد سد منافذه التى يدخل فيها الهواء الجديد فانه يحيل هواء الكير
الى النارية ولذلك قال التى يجعل النفاخات نارا ذات نورية والسموم من هذا
القبيل عند بعض لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات
لكنك قد علمت فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض
والهواء الى النار دون عكسهما اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد اتى
بجميع الازدواجات التى بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى
الآخر كالماء الى الارض والهواء الى النار وجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى الماء
والنار الى الهواء اما الاول فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه
الحادة امواها سيالة واما الثانى فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصايرة هواء
لانتفاء الحرارة المحسوسة فيها والا لكان فى الادوار الغير المتناهية لم يبق شئ من
ذلك الا انقلب الى هذا فلا يبقى منه شئ هذا امر وهو محال لانه حينئذ ينتقص العناصر
ويختل نظام التركيب اذ لا بد له من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اى انقلاب
كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه فى كيفية
واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلابه الى ما يخالفه فى كيفيتين كالهواء الى
الارض بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحامل وهو الهيولى عند المشائين و
الجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اى الى الصورتين التى ليست سواء فى الامكان
اى فى امكان خلع احديهما ولبس اخرى فيكون لها حامل مشترك يخلع احدى الصورتين
او الكيفيتين ويلبس الاخرى والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها شابهت
العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهى اى النار ذات النور

الهواء م

اى الكيفيتين الى خلعهما

التي اتفقت الفرس على انها طلسم اردي بهشت وهو نور قاهر فياض لها اي للنار
ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة
هو الفياض لذلك النوع والمدبر له فبعض الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى
مشتركة لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب
اليه المشاؤن فانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخي فلذلك قال
والهيولى هو البرزخ اي الجسم نفوذ المعنى في نفسه اي لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس
الى الهيآت اي الاعراض القائمة بالجسم حاملا او محلا او بالقياس الى المجموع منه
اي من الجسم ومن الهيآت وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن
وهيولى الافلاك غير مشتركة اي هيآت برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها
لا يتبدل وهو واضح مما مر غير مرة **فصل** في بيان انتهاء الحركات كلها
الى الانوار الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى فقال وكما ان تعلم ان
الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النوري اما نور مجرد مدبر كالبرازخ العلوية
والانسان وغيره اي من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا
كما انتشا هذه من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم
اليابس لتسخين الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل
حركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست لمجرد طبعه اذ لو كانت
نفس حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك
بل بمعنى اي حركة الحجر على القسر والقاهر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى
الحيز الغريب من الهواء والقاهر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاحجار
التي يرميها الانسان الى فوق او امر ما معلل بحرارة توجبه ونزول الامطار
ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوهما كهذا اي لامر ما معلل بحرارة توجبه لانه معلل
بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار
والدخان بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق بالقسر فان ما يتلطف من

الاشياء

الدخان
الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف
هو البخار وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار
العرضية فيرجع اي حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة
معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة
بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض
ثم اذا غلب البرد على البخار اي لوصوله الى الجو البارد الزمهريري يتكاثف فيتحدر [المطر]
ماء وليس انحداره الآن بناء على تحريك حرارة على ما نشاهد في الحمامات من صعود
قطرات اي بخارات وانما سماها بها تجوزا باسم ما يؤول اليه كما يسمى العصير خمرا و
تكاثفها ببرد ونزولها قطرات وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا
ويحبس فيه الدخان واراد التخلص تقلقل اي ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم [الرعد]
والمصاكة ليتخلص فيحدث اي من ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من
تمزيق عنيف للتقاوم يتقدمه ضوء عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة
وانما يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله
الى الصماخ ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة
دق القصار ويسمع صوت الدق بعده بزمان وقد ابتني اي الرعد الذي هو تقلقل
الدخان بل حركته على الحرارة لابتنائه على البخار وهو على الحرارة المعللة بالنور
العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب نازلا الى الارض
لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي فيشتعل لكثافة جرمه ودهنية [الصواعق]
في مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية دخانية سادجة
تنفذ في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها بل تسودها وتحرق ما فيها من الاجسام الصلبة
فتذيب الذهب في الكيس دونه ومنها غليظة وهي ريح سحابية دخانية ذات نورية
تحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات في البحر وربما صدمت الجبل ودكته
والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى

الحريق والشهب وذوات الاذناب

الصواعق لما اوجبت بعنفها هذه الاشياء، واعتبر بهذا المعنى في الرياح والزوابع التي
يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحر وغيرها اى غير الصواعق كالحريق
وهو النار التي يرى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب وهي الكواكب المنقضة
في الليل وذوات الاذناب والعلامات السود والحمر في الهواء، فان مادة الجميع دخانية
دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت مادته بالارض يرى
الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان تلطف بسرعة للطف مادته انقلب نارا
وشفت فظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم تلطف بسرعة لكثافة مادته بل
بقى زمانا ودار مع النار الدايرة او الهواء الحار الداير بموافقة الفلك تشييعا له
فهو الكواكب ذات الاذناب وتختلف صورها وربما بقى اشهرا لكثافة المادة و

الريح

ان استحجر ظهرت علامات حمر هايلة في الهواء فان استحجر لغلظ المادة ظهرت علامات
سود وقد يحدث من بقية مادة الشهب النجوم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح
على ارض غلب عليها نارية والادخنة اذا ضربها البرد لارتقائها الى الطبقة الباردة
وانكسار حره ببردها ثقل فيهبط راجعا الى الريح وذلك اذا لم تنكسر حره ببردها
وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاور
الفلك داير بموافقته من القوابس اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك
تشييعا للفلك وفي بعض النسخ لدفع مجاور الفلك داير بموافقته من القوابس
والمعنى واحد وداير حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصرود والمردود
بقوة على الهواء لثقل المصرود وشدة اندفاع المردود متبددا اى متفرقا ومتحركا
الى جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف الاسباب المحركة له واما الثاني فكما يرد
بعصا دايرة سهام الى جهات مختلفة كان منه الرياح اذ يحصل من قوة حركة
المتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثري لحدوثها هو رجوع المصرود والاقلي
رجوع المردود وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة وكان
السبب الاول في هذه الاشياء ايضا الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب

الاقرب

انفجار العيون الزلازل

الاقرب الدخان المكنه من الحرارة وهو واضح والحرارة عندنا اى في عالمنا هذا الامن شعاع
النيران اى الكوكبية او ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا وهذا يسير اى بالنسبة
الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا فيكون السبب
في حركة هذه الاشياء النور لان سببها الاول هو الحرارة وهي من النور العارض
او المجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار والعيون الى مكانها الطبيعي
وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو لابخرة محتقنة
اى في باطن الارض تتكاثف للبرد فيصير ماء، وكذا الزلازل اى تكمن ابخرة محتقنة في
باطن الارض يريد التخلص فاذا لم يجد مخلصا زلزلت الارض وسبب الابخرة ما سبق
اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور مجردا كان او عارضا والحركات
في البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات الا ان الاشراق عن الانوار الفاعلة
لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فينافي كون جميع الحركات معلول
النور والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هناك اى في حركات الافلاك النور المجرد
مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة الحيوة النورية اذ هي مستدعية للعلة
الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي فلا يحتاج الى علة وجودية خارجية
فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل الحركة التي هي الملكة يكفيه عدم علة الحركة فان
علة العدم المقابل للملكة هي بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى
فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة وهي ما لا حيوة لها فالنور قايم
اى بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القايم بالغير في هذا العالم ما وقعت حركة
اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كل منهما مظهر
للنور اى معد لحصوله لا انهما علتاه اى الفاعليتان بل يعدان القابل لان يحصل فيه
نور من النور القاهر الفايض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها
فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الاشعة الكوكبية
افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض واما النور فهو جل ما

اى الحركة والحرارة وكحصولها بسببها اى باصله والنور فياض لذاته فعال الماهية لا بجعل
جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها المفارق
لان الكوكب اذا قابل كثيفا اعده لان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى
بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب لا ينبغى ان يكون اى معدة للنور الناقص
كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث اذ لو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة
اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا نفرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده
محال والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة به وكذا
جميع الامور اللازمة للماهيات علتها نفس تلك الماهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونه
اى لون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد
ان يكون نور عارض هو نور الكوكب يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب على
شرائطها كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض
نورانى شرط العرض كذلك والحرارة والحركة يستغنى عن احدهما صاحبه فيما له صلاحية
القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا تستدعى الحرارة
اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف آثاره وتعددها لاختلاف القوابل
اى الجسمية واستعداداتها المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت
آثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية
ويعنى بالنور النور المدبر لا نور الكوكب والا انتقض بفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية
فان الحركة فيها قد يخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على
الحجر وصحبتها اى صحبة الحركة والنور اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد
ينفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت
واللعل ونحوهما واذا فتشت الاشياء لم تجد مؤثرا فى القريب والبعيد غير النور
فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود
والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين كانا او جسمانيين من النور على ما علمت

علته

كأنها

لا موثر فى الوجود غير النور المحض

والحركة

والحركة والحرارة ايضا معلولان لما عرفت فصارت الحرارة لها مدخل فى النزوع
والشهوات والغضب ويتم جميعها عندنا بالحركة كاللمس واللكم والوقاع والدفاع
وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات اى الروحانية والجسمانية ومن شرف
النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى من باقى العناصر واقرب الى طبيعة الحيوة
لما سبق وبه يستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة
وعلى غيرها من المآرب التى لا يمكن حصولها فى الظلمة بدون النار وهو اتم قهرا
اى مما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردة لنوريته وهو اخو النور
الاسفهبد الانسى لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا
من العقل ومتعلقا بالصنم وقهارا لما سواه وطالبا للاعلى رتبة ومكانا ومثله فى
الجميع ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اى فى النورية
والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تضئ عالم الارواح كذلك النار تضئ عالم
الاجرام وان لله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول
والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال والنفوس البشرية
والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر وكذا النار سيما فى ظلمات الليل ومعنى
الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما
هو بالنفوس اذ بها يتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات
والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية
للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله فى ارضه ويؤيده قوله تعالى
يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض وقوله انى جاعل فى الارض خليفة وكما ان
الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة
الكوكبية فى الليالى المظلمة وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء
النية فيكون لها قسط من الخلافة الصغرى لان نور الانسان مجرد ومتصرف
فى نورها العارض فكانها آلة للانسان بها يتم خلافته فلذلك قال وبهما اى بالنار

والنفس ثم الخافقان صغرى وكبرى فلذلك اي فلكونه اخا النفس وخليفة الانوار
والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان فجعلوه قبلة للناس يتوجهون
اليه في اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له بيوت نيران معظمة وبيوتا لكل
مكرمة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من
الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه فرضا زرادشت الفاضل المؤيد وانما عظمه
الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضواها واعلاها
حركة ومكانا الثاني انها ما احرقت الخليل عليه السلام الثالث ان تعظيمها ينجيهم
من عذابها يوم المعاد والانوار كلها اي سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية
فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار فصل في بيان الاستحالة
في الكيف التي هي تغير في الكيفيات لا في الصور الجوهرية فانه الكون والفساد
واعلم اولا ان بعضا من الاوايل القايلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هي صور
العناصر لما ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقا الحقيقة النوعية محال انكروا
الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل يظهر الحرارة التي كانت كامنة
في المسخن وتبرزها ولهذا يقال لهم اصحاب الكمون والبروز ولا مجاورة الجسم
الحار كالنار لذلك بل تفشو منه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم
فقال الحرارة التي توجبها الحركة ليس كما نظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات
واعتبر بالماء المخضخض فان ظاهره وباطنه يتسخن وكما نا قبل ذلك باردين
ولو كانت خارجة من الباطن يعني كما يظنه اصحاب الكمون والبروز وظن بعض
الناس ان الماء لا يتسخن بالنار بل تفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وتقف
الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان
اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء في الخزف اسرع تسخنا من الذي
في القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواميها ومنع الفشو اي ونسبة منع
الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة مسامه وكثرة فشوه ومنع القماقم لقلة

يتوجهون

ظنهم

وذلك استحالة في الكيف

فيه

[marginal note, red:] ثم كانا باطن
[marginal note, black:] واتقد ابطلنا العدم شمله فالكمون والبروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالجلد كل من الاجسام الصلبة الماء الجاري اكا[?] اتل برد اشد[?] اكد

الذي

مسامها

مسامها فكان يجب ان يكون تسخن الخزفي اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا
فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف يدخل في الظرف المملو الذي
لم يبق فيه مكان لفاش ولم يخرج منه شي لكونه مسدود الراس حتى يدخل بدله شي
ثم الماء كيف لم يطف ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية ببرودته
ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء
الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وفعل
القوابس اي الارض والماء والهواء اذا امتزجت اي بسبب الاشعة الكوكبية
وفعلها وانفعالها عنها وتم الفعل والانفعال المزاجي بينها فيهام حصل منها المواليد
وهي المعادن والنبات والحيوان دون الآثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال
مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية وهي هيئة
قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة
والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة
والمراد بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد
بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروايح وامثالها الحاصلة
من المزاج عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات الاول المحسوسة
في العناصر المتضادة بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما
حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولو
لا تصغر الاجزاء ليماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر لما حصل التفاعل الذي هو عند
القايلين بالصور النوعية ان صورة هذا العنصر تفعل في مادة ذلك وصورة ذلك في مادة
هذا لئلا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على ما هو المشهور وعند الذاهبين
الى ان الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية هذا تفعل في مادة ذاك وبالعكس وهذا اصح
لان المشهور لا يتمشى في المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما
بخلافه لاختلاف الكيفيتين ولمن قال بالمشهور ان يمنع كون هذا مزاجا لانه ليس من العناصر
بل مركب

المواليد

المزاج

الاربعة يتشابه في جميع الاجزاء اى لا تختلف في الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار
وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة
البعض الآخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول
الحاصل من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده وهو قد يكون
طبيعيا كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الآلية وهي من تركيب اعضائه
المتشابهة الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون
صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالهما من المركبات الصناعية واذا علمت
اى في اواخر المنطق ان الصور التي فرضوها اى المشاؤن وهي الصور الجوهرية الجسمية
والنوعية غير محققة اى في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات
بواسطة التفاعل على ان تفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء فيكسر حرارته و
كيفية الهواء في مادة الماء فيكسر برودته فيحصل كيفية لا يكون بحرارة الهواء ولا
ببرودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان تفعل الصور النوعية التي لبعضها
في مادة البعض الآخر وبالعكس و لان الصور باقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا
لابتنائهما على الصور الغير المتحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند
المبطلين للصور النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اى هو تبدل البسايط بالكلية وهو
انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات اى من الكيفيات
لا من الصور كما عند القايلين بها ويحصل من هذه المركبات اى المركبات المزاجية
المواليد الثلثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه
اى كل ما كان له برزخ نوري وفي بعض النسخ زبرج نوري اى زينة نورية اذ الزبرج
الزينة وثبات به اى بذلك الثبات والنورية تشبه بالبرازخ العلوية اى بالكواكب
كالذهب والياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات
والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول الفاضلة التي هي اربابها
وهذه اصنامها كان محبوبا للنفوس اى الناطقة فرحا اى لها فيه عزيزا لهذا يكون

توسط

لان

عزيزا

عزيزا عند من يكون لذلك كل ذلك من جهة كمال ثباته وامر يناسب المحبة للتبصيص
اى اللمعان من بريق اذا لمع النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات
وتستانس به وتزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء اى المواليد
الجوهر الارضي لحاجتها اى لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد الى حفظ الاشكال
والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضي عليها اذ الاستمساك والثبات
لا يتصور الا به وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض كثير العناية بها اى بهذه
الاشياء وهي المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اى صنم اسفندارمذ
وهو الارض منفعلا عن الجميع اى جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصة
كد بانويته اى اسفندارمذ عن كل صاحب صنم الاناث اى حصة الاناث وفي بعض
النسخ حصة الاناث وهو الاظهر والاولى فكما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض
منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها تؤثر في الارض وهي
تتاثر منها كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة التي هي
ارباب الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شيء اذا اخذ بغير كيفياته
اى الاولى المحسوسة وفي بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول
ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كيفياته ومعنى الثاني اذا اخذ ذلك
الشيء مجردا عن كيفياته وانما قيده بهذا لانه قد تطلق الطبيعة على الكيفيات
الاول فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذي يكون ذلك الشيء
صنمه على ما سبق فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندارمذ وكذا
طبيعة كل نوع غير كيفياته هو رب ذلك النوع فارباب الانواع هي طبايع الانواع
ومدبراتها ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ورد
يحيى النحوي على ارسطو في تعريفه الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و
سكونه بالذات بان هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال الحق ان الطبيعة
قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهي

على

الطبيعة

المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت
والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية
ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره من الحيوانات كذلك اذ البلقة انما تكون
لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى من الواهب اي للصور وهو المفارق كمالا
هو النفس الناطقة والانوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها فان تغيرهم لا يكون
الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار ويستحيل اي التغير عليه فلا تغير له اي لنور الانوار
ولا لها اي للانوار القاهرة لما استشعر ان يقال كيف لا يكون لها تغير وقد تحصل
منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل من بعضها كالواهب وارباب
الاصنام الاشياء كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد
لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف
الفعل على الاستعداد القابل فبقدر الاعتدال يقبل اي القابل من الهيآت والصور
التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية اي والنسب الوضعية
التي في الانوار العرضية التي للثوابت بما يليق اي باستعداد ذلك القابل مع معاونة
السيارات في ذلك ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع
الناطق يعني جبرئيل عليه السلام ولهذا وصفه بصفاته وقال وهو الاب الاقرب (القريب) (جبرئيل)
اي من حيث الرتبة من عظماء رؤساء الملكوت كالعقل الاول ومن معه في الطبقة
الطولية القاهرة وان بخش روح القدس واهب العلم والتأييد معطي الحيوة
والفضيلة على اي يحصل من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانساني نور مجرد
وهو النور المتصرف في الصياصي اي الابدان لانها جمع صيصية وهي كل ما (في الصياصي الانسانية)
يتحصن به الانسية وهو النور المدبر الذي هو اسفهبد الناسوت اي البدن
وهو المشير الى نفسه بالانائية وفي بعض النسخ بالانانية وليس هذا النور
اي النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان لكل شخص اي انساني ذاتا تعلم (حدوث النفس الناطقة عند حدوث البدن)
نفسها واحوالها الخفية على غيرها اي من النفوس البشرية واذ ذاك فليست الانوار

المدبرة

المدبرة الانسية واحدة اي بالعدد لانها واحدة بالنوع والا ما علم واحد كزيد
مثلا كان معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد ومتصرفة
في جميع الابدان الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو
تلك الواحدة ولو كان كذا كان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه
واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس مدركا للغير فاذن النفوس البشرية
كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق
بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة فاما ان يكون واحدة او كثيرة
لان كل ما له وجود محقق لا يخلو عن احدهما والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما
الاول فلانه حينئذ لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة قبل التعلق كانت واحدة
بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اي بعد كونها واحدة حتى يتكثر بالانقسام كالاجسام
اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي هي غير جسم ولا جسماني حتى يمكن عليها الانقسام
فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والتالي باطل
لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا فالمقدم باطل وفيه وجه آخر لم يذكره في
الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث
هي تلك حادثة لا محالة واليه سيأتي كلامنا لان الكلام في ان ما يتعلق بالبدن
حادثة وهي كذلك واما الثاني فلقوله ولا تكثرها اي ولا يتصور وفي بعض
النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونها قسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة
قبل الصياصي لا بد لها من مميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل
الاثنينية وقد حصلت فلها مميز لكنها لا تمتاز بشدة اي بشدة النورية وضعفها
اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى اي كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى
من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة
وهي اشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل
رتبة من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التمييز اصلا بين النفوس

التي لكل رتبة من الشدة ولا عارض اي ولا بعارض غريب اي غير لازم للماهية
مفارق فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي
جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يخصصه بمادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة
لكن لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست
في عالم الحركات المخصصة حينئذ وتحقيقه ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء
المتساوية في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام
اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع
عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى ذلك الا بحركة
دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التمييز بين النفوس بنفس ماهياتها
لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للماهية
لاشتراكها فيه وعدم صلاحيته للتمييز حينئذ فانما لم يتعرض له لظهوره فلما
لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصي فلا يمكن وجودها اي قبل الابدان
اذ لو امكن وجودها حينئذ امكن وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم ملزوم لامكان
اللازم لكن لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها حينئذ وهو
المطلوب طريق آخر ان كانت اي النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي
فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق البدن
وقد فرضت مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق اي ولا اتفاق ثمة من الاتفاقات التي
هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية يتوقف عليها كمال النفوس كما في عالمنا
هذا ولا تغير اي في عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على
الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى
عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف
عليه كمالها من اتفاق وتغير انتقشت بكمالها الخاص بها اذ لا وجود الفيض و
استعداد القابل لقبوله مع مقابلة للفيض وارتفاع المانع فيكون اي النفوس قبل

الابدان

الابدان كاملة فتنصرف فيها في الصيصية يقع ضايعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد
حصل والعناية الازلية تابى ذلك ولهذا لا معطل ولا ضايع في الوجود ثم الاولوية
بحسب الماهية لتخصيص بعضها اي بعض النفوس بصيصية ولا اتفاقات اعني
الوجوب بالحركات انما هو في عالم الصياصي فتستعد الصيصية لنور ما
بالحركات وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف وما يقال اي
في بيان اتفاق يخصص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان المتصرفات اي النفوس
الناطقة المتصرفة في الابدان تسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها وهبوطها
عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات
والمتعلقات اي لا تجدد في عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون الا لتغير
تعالى عنه علوا كبيرا حجة اخرى هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن
فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن من الابدان فليس بمدبر
اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالفرض فوجوده معطل لان الغاية
في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير
الابدان فاذا لم تكن مدبرة كانت معطلة في الازل ولا معطل في العالم لان الانوار
الالهية الصادرة منه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل
ذي كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت
وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اي بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان
لا يبقى نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفي بعض النسخ وما بقي نورا
مدبرا والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت
اي الذي وقع فيه الكل قد وقع في الآزال وفي بعض النسخ في الازل وهو دوام الوجود
في الماضي كالابد الذي هو دوام الوجود في المستقبل ومنهما الازلي الابدي اي
الدائم الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع في الماضي من الزمان لان الحوادث

لنورها

لابداية لها وكذا تعلقات هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التي هي وقت وقوع المحلول ولو كان كذا فكان لا يبقى في العالم نور مدبر اي للبدن الانساني وهكذا انما يتم لو لم يجز تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن آخر والا لم لا يبقى مدبر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها فكذلك لا نهاية لها طريق آخر واذا علمت لا نهاية الحوادث اي في المستقبل ولهذا قال لا نهاية الحوادث كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده الماضي لقال لا بداية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت اي استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقات النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق تكون نفس جديدة لا مستنسخة و يلزم منهما ان يكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية في المفارقات ومستدعية لجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اي لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى علة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في المفارقات اعني عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة في الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لينفعل عن الحوادث ويجوز كونها متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية الحوادث على الماضي لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تاملت هذه الحجج بامرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير صحة مقدماتها فانما يدل على ان النفس لا يوجد قبل البدن ولذلك عبر عنه في الدعوى وقال وليس هذا النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها

لجواز ان تكون قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها اياه وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال ومن انتفاء المحال يلزم ان لا تكون النفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالآلات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا تدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الآلات الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بآلة الا بانه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا تقبل الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين على آنات ونقط غير متناهية وحينئذ يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية ليستحيل نعم قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القايلون بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لقايل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط وآحاد الامزجة

بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية تكون بالفعل بخلاف النقط وهي موجودة
معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى
هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة
لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من
مقابلة النفس لعالم النور بل الحق ان تنتقش بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس
استنارته بنورها المتوقف استنارته على تكاثفه وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات
لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال آلة كالعقول وبعضها لضعفه
ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة
انتقاشها بكمالها المتوقف على الآلة ولا آلة سلمناه لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض
النفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها به بحسب رتبة من
المراتب الغير المتناهية لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية
لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن كونها معطلة
لو لم تستكمل النفس الا بالبدن وهو غير يقيني سلمناه ولكن انما يلزم ان لا يبقى في العالم بدن
مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن آخر على ما اشرنا اليه ثمة والثانية
والثالثة بانهما متناقضتان لانه الزم في الثانية من وجود النفس قبل البدن انتقاشها
بكمالها وفي الثالثة الزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان
جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضته في الحجة الاخرى وذهب افلاطون الى قدم
النفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله عليه السلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست
قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك
افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن
بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها

لا يتوقف

لا تتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على
بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا
خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية
ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان
كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا
لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة
فتنجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط
جذب المغناطيس الحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما مقدما على الآخر
وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى
علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس او لا تكون كذلك
والاول يقتضي ان تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة
وهو محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة اما
الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا تفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر
البطلان او تكون مفتقرا الى علة دائمة حينئذ تكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض
ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان
استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له
تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها
تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا
بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان
بسيطا او في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت
قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا وقد فرض موثرا هذا خلف ولا جائز ان تكون
تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني

على امتناع صدور البسيط من المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند
الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة فليراجعها من
اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها
لما كانت من المسائل التي يبتني عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من
الجانبين اذ ربما يظهر للناظر النحرير في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب
ان يعتقد ان امعن في الفكر والنظر ان شاء الله فصل في الحواس الظاهرة
الخمس الظاهرة للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة
التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما تعرى عن السمع و
الشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال
هذه النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة خلق له حواس خمسة هذا هو
المشهور وان احتمل ان يكون ازيد الا ان الزايد ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كما
لو فقد نوع الانسان احد الخمسة فما كان يتصوره مع تحققه في نفس الامر كالاكمه
الذي لا يتصور ماهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالمحصور
في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في
نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس وهي قوة منبثة في
جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك
الجلد ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتاثر انما يكون عن الضد
لا عن المشبه اذ الشيء لا ينفعل عن شبهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات
الاربع التي لعناصرها التي تركبت منها وجب ان تكون مدركة للاطراف بالتوسط
المزاجي ولهذا كلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كان اقوى والطف في الاحساس
وما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة
والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء هل هو
تبع للاحساس للكيفيات اولا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة فليس
[illegible]

الحواس الظاهرة

بما

من المهمات لنتكلم عليه والذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي يستحيل
الى طعم الوارد لا بان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل بان يخالطها اجزاء
ذي الطعم ثم تغوص في جرم اللسان فيدركها الذايقة فيكون الرطوبة مسهلة وصول
المحسوس الى الحس او بان تتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعمه باعداد المخالطة
اياها لافاضة المفارق الطعم عليها والشم وهو قوة رتبت في زايدتي مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفعل
والبخار المرتفع من جرم ذي رائحة بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته لذي
الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو
خطأ لان الرائحة تصل الى امر بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل
منه من الابخرة ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى
ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصل من
حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها الجيف من المسافة المذكورة انه
لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون
هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة
وتشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شيئا من بعيد والسمع
وهو قوة رتبت في العصب المتفرش على سطح باطن الصماخ بها يشعر الاصوات بتوسط
الهواء والصوت وما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج الهواء لقلع او قرع
عنيف ضغط منه الهواء بعنف فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ
وتموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على
الطبل فيحصل طنين فتدركه القوة وتموج الهواء كما ترى من دواير الماء لما وقع
فيه والصداء انما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عالي الارض وهو كرمي
حصاة في طاس مملوء ماء فيحصل دواير متراجعة من المركز الى المحيط وقيل انه

المفروش

ضغط

لكن صوت صداه في البيوت انما لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان
واحد ولهذا يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القرع
والقلع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء
الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة
والبصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما تقابل العين بتوسط جرم
شفاف لا بخروج شعاع ملاقي المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور
المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال
لبطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة
صافية شفافة صقيلة مرآتية فحينئذ يقع للنفس علم اشراقي حضوري
على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشرف فانها
هي الانوار من الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها لكن اللمس اعم للحيوان فانه لما كان
مركبا من العناصر فكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب ان يكون له
قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي من الكيفيات التي تبعدها من اعتدالها ومن
غيرها ليحترز عنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت منبثة في كل البدن
ولم تختص بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل
السبابة ولهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات
الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب
ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها بخلاف ذلك
لها حركة انقباض وانبساط ولولا ذلك لما عرفت حسها والاعم غير الاشرف وهو واضح
غني عن الشرح واعلم ان الاعم للحيوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا تجد من الحيوانات
ما يعرى عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها قد يعرى عن غيرهما وانما لم يعر
الحيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب للنفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاخص
بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل

والكمل

والكمل ان يعيش مدة والاذى الحق هلاكه سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع
ان يكون دافعا للضار والمؤذي ولما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لا جرم
وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له فلهذا قدم اللمس
واردفه بالذوق ولكونهما اعم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات
الطف اي من المبصرات من وجه وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة (آخر)
تشوق النفوس الى موطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخلية
الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية
العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة بالموسيقي فان له خطبا
عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه آخر ولا وجه له
وكان المشمومات ضعفت عن المسموعات لمنطمسة العين والله اعلم بحقيقة الحال
ولان القلب اقوى الاعضاء حتى لانه مبدأ جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من
الحواس شيء محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه
ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ والا تالم واعلم انه
كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة
المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف ههنا لانه
لا يسلم كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على
الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او محل اشكال ولهذا لا ينفهم ما اورد من الكلام
عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفيفة تعين على فهم المباحث
الآتية عليها فاقول احدى الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة
في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عنده صور المحسوسات باسرها كحوض
ينصب اليه الماء من انهار خمسة بها يحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس
الظاهر منفرد بواحد فالجامع غيره ولا بد للحكم من حضور الصورتين وبها
ايضا نشاهد النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما

الحواس الباطنة

عين للحاكم

وذلك لانضمام الحاضر من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا نقطة
فلا يدركها الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من
الدماغ هي خزانة صور الحس المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك و
الحفظ غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة
كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال و
الفرق بينهما نعلمه فيما نفرق بين ما نتخيله في اليقظة مغايبة وبين ما نشاهده
في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غوص طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال
لكان كل متخيل مشاهدا وليس فليست والثالثة الوهم وهي قوة مرتبة
في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات في الحيوانات
بمعان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار
معنى في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة
جرمانية لا تعترف بما يعترف به العقل امعن في تجويز عقلك في البيات في بيت
فيه ميت وتنفير وممكن فلولا تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة وهي
قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التركيب والتفصيل
فتجمع اجزاء انواع مختلفة لجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر
وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فما في القوى الباطنة اشد شيطنة
منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة
بها تستنبط العلوم والصناعات ومنها المحاكات في الاحكام وهذان في
التجويف الاوسط والمتخيلة منهما في موخره الخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة
ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية
والتخيلية على تفاصيلها ونسبها كما ان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير
باختلال بعضها وبقاء بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات
لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها

كما
مع
القوة المحركة

الباعثة

الباعثة عليها وهي النزوعية وتتشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلايم و
غضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلايم ينفعل عن تخيل او ادراك وفي الجملة مطيعة
للمدركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على
انها المباشرة للحركة وتسمى محركة عاملة تنبث في الاعصاب وتطيع النزوعية
فعند ما اجمعت النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المنبثة للعضلات
والرباطات بجذب الاوتار الى مباديها عند الهرب والمرسلة اياها بارخاء الاوتار
عند الطلب وهاتان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان فصل
في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن ولما كان كذلك اشتمل
العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا يشك
فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليس علاقتها به علاقة جرم بمثله ولا
عرض بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجدها البدن لان تاثير
يختص بما يناسبه وضعا بحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف منه وليست علته والا
امتازت دونه اذ ما لم تحصل خصوصيتها لم تفعل وقد سبق انها لا تتقدم فهي
علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها
فاقتضت العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من
القوى البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا
فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء
محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا
لامر خارج عنها يجب ان يترشح عنه رقائق كمالاته المستعد لقبولها ولذلك صدر
الفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له محبة لسنخه اى
لاصله وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه فرعه واذا كان
ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اى الانسان ولهذا قال فيلزم من
النور الاسفهبذ اى النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته وذا قهر على ما تحته

اثنا
يشمل

على البدن

من البدن وهياكله المظلمة ومحبة لما لوفه من رب نوعه روح القدس صاحب طلسم
النوع الانسانى الى نور الانوار في الصياصي الغاسقة اى الابدان المظلمة بسبب نيّره
قوة غضبية بها تهرب عن المضار وتدفعها وبتوسط محبته قوة شهوانية
بها تطلب المنافع وتجلبها ولمّا كان النور الاسبهبد يشاهد صورا برزخية اى
جسمانية فيعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية ويجعلها صورا عامة
اى كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها عامة اى يجعل
اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية
نورية اى غير متقدرة بعد كونها كذلك يليق بجوهره اى بجوهر النور الاسبهبد
الذى هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نورى مجرد غير متقدر
كمن شاهد زيدا وعمرا واخذ منهما للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما
من الاشخاص الانسانية يلزم في صيصيته قوة غاذية اى مناسبة لتلك القوة العقلية
الآخذة من المختلفات شيئا واحدا تناسبها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة
كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولولا هذه اى الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد
بدلا فما استمر وجوده لانه انما يستمر باخلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن
ولمّا كان في سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل نور
ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار المجردة القاهرة
بعضها علة لبعض فيحصل منه اى من النور الاسفهبد في صيصيته قوة توجب
صيصية اخرى ذات نور اى نور مجرد متعلق بها وهي المولدة التي بها بقاء نوع ما
لم يتصور بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة اى التي هي خلاصة الاخلاط وآخر الهضوم
ليكون مبدأ لشخص آخر وكان من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة اى
العرضية الفايضة من نور الانوار ويستكمل بالهيآت النورية اى الفايضة من الانوار
المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احديهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق
بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها ويخرج اى بواسطة استكماله وانتقاله

القوة الغضبية والشهوية

الغاذية

المولدة

ني م

من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في
الاقطار اى الثلثة على نسبة لايقة وهى ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب
طبيعى ليبلغ كمال النشو وهى النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية
لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الآخر وبالتناسب الطبيعى زيادة الورم ونحوه
وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل
الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره ليبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية
توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فتسلب جانبا
من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء وتزيده في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها
لسوت في هذا الفعل ومما يخدمان المولدة والغاذية تمدّهما بالغذاء والنامية
بالتمديدات المتشاكلة ويشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث
لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة
الى الكمال المقدارى وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل و
باعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة للنوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية
جاذبة تاتيها بالمدد لتخلف بدل ما يتحلل وماسكة تحفظ اى المدد ليتصرف المتصرف
اى الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد
عليه ريثما يتصرف فيه وهاضمة تهضمه اى تهيئ المدد وتعدّه اى وتجعله
مستعدا للتصرف اى لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث
يصلح جزءا للمغتذى لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اى مع
المغتذى وهذه القوى اى الرؤسا الثلث التى هى الغاذية والنامية والمولدة
والخوادم الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التى
لم نذكرها كلها فروع الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فايضة منه فيكون
فروعا له واما باعتبار انها لا تنفرد بفعل دون استعمال النور لها فهو اصل في الفعل
والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كمالات لتحصيل

النامية

للنور س

كالهانهى خوادم لها والصيصية صنم النور الاسفهبذ والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبذ كد غير الصيصية التى تعلق بها وجميع الصياصى الانسية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه اى من الاسفهبذ باعتبارات فيه اى من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية كما تقدم وشركة اى وبشركة احوال البرازخ اى الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس وآثارها فان للقابل مدخلا عظيما فى قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا وبالعكس ودل على تغايرها اى تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية قبل البعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وبها بعد النامية واختلاف الاثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شىء من ذلك فهى متغايرة والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات التى هى التغذى والنمو والتوليد وزاد عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالموجودات كلها فصل فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى وفى ان الحواس الباطنة ليست خمسا كما زعم المشاؤون وفى حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد لكونه فى غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف فى البرزخ لكونه فى غاية الكثافة والظلمة والشىء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف فى اللطيف والكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية الا بتوسط مناسبة ما وهى اى له اى للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذى يسمونه الروح اى الحيوانى وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط

لاضمير

فهو

فيه بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى وفى ان الحواس الباطنة ليست خمسا وفى حقيقة صور المرايا والتخيل

علما

فى الكثيف منه

وخلاصتها

وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارته فتميز عنه البخار ساريا الى التجويف الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية فى لطفه وشفيفه ونوريته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك قال فى بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما شابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال فان الروح الحيوانى اذا صعد الى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل شفيفه وحدث فيه صقالة مرآتية بها تصلح لظهور العالم المثالى والشبح الخيالى فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اى الماء الصافى لذلك وهو ان يظهر عنده المثل والاشباح القائمة لا فى اين وغيره اى وغير المقتصد الصافى الذى هو الماء من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما هو فوقه الماء فى المزاج يصير مظهرا للمثال بتوسطه اى بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته فى هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اى وفى الروح من الحاجزية اى الكثافة ما يقبل النور اى الفائض عليه من النفس او العقل وبحفظه للكثافة ايضا ويحفظ اى هذا الروح ايضا ما فيه من الحاجزية الصور والاشكال اى المثالية والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده وفيه اى وفى هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور اى العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور العارض من دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعنى كالحرارة ليعرف ان حكمها فى الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد واذا لم يمكن فى اعداد نوعه اى نوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة فثبت نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد منه الى الايسر فقد ازى اى هذا الروح الذى هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات النور

فاذا اعتدل ... الايمن

فيثبت

وغيرها من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه خالفه من آخر فان الفضا
اى الهواء الحار اللطيف جدا لم يكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه لنهاية تلطفه فلم
ناسب النور من هذا الوجه لقبوله سوانح الاشعة كما علمت ولكن ناسب
النور بحرارته وسرعة قبول حركته وانتذا اى ولمناسبة الهواء الحار النور فيما ذكر
قصد الى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته اى عالم الافلاك وقرب منه و
عشقه واقام عنده مصاقبا اياه فى المكان والحاجز اى الارض قبل النور الشعاعى
وحفظه فناسب اى الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه والمقتصد
اى الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النير والمستنير فهو وان ناسب
النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى
الكثافة وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا
الروح فى النورية والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب فتيلته
البخارات السارية اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس
والحركة نوره والحيوة ضوءه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن فى
العناصر والعنصريات ما هو اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بطبعه يميل الى
الانوار ويفرح بها للمناسبة وينفر عن الظلمات ويستوحش منها للمضادة
صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد بانطفاء ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة ويدوم تعلقه بالحيوة التى ..
ويزول التعلق ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن والفتيلة
وهو منبث فى جميع البدن لان السراج وان كان فى القلب لكن ضوءه منتشر
بجميع البدن وكل جزء من هذا الروح فى اى عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته
ذى شعلة لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على
الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض
تتخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى
النورية اى الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها ويتصرف النور الاسفهبد فى

البدن

البدن بتوسطه اذ لا بد فى تصرف اللطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية من متوسط
يكون له مناسبة بهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف
من اللطيف ويحطبه اى للبدن النور باضافته عليه القوى النورانية وما ياخذ
اى النور الاسفهبد من النور السانح اى الفايض عليه من القواهر وههنا استعمل
السانح فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على هذا الروح فيهما
فان هيأت النفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدية من كل واحد الى صاحبه
ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما وما به اى والروح الذى به الحس والحركة وهو
الذى يصعد اى من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل اى ببرده ويقبل اى من
النفس على ما قال فى الالواح ويكتسب من النفس الى جميع الاعضاء اى المدركة
والمحركة فيحصل لها بواسطة الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح مع
النور صار كل ما يولد روحا نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذية وفى نسخة الادوية
والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات
منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل ذى نفس والحيوانات
كلها تقصد النور فى الظلم وتعشق النور ولاجل ذلك ما يصاد الحيوانات البرية
كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة
فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا رأت الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق
النفوس لها بل القت نفسها عليها فرحانة مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين
لها فتدهش وتحير كالغايبة عن نفسها فتؤخذ بايديهم من غير كلفة وتجشم تعب
لكن النور الاسفهبد لما راى سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه
من اعدى عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان
الظلمات التى فى صيصيته اى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة التى
بين النفس والبدن ولكونها فروعا له على ما علمت وانت بعد ان رأيت علاقة بين
الحديد والمغناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة

السلطان النوري ای النار الحاكمة الدماغ ای العلامة ....

النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما يزعم جماعة
المشائين فشرع اولا في بيان ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر
اياها من الحافظة التي هي خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ
كما هو راي المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية
التي لا تنسى شيئا اصلا كما هو راي الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهي
افلاطن ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء
الثابتة والماضية والمستقبلة واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان
اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له وفي بعض النسخ
ولا يتبين له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ثم يتفق احيانا
ان يتذكر ذلك بعينه فليس هذا الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظة كما يعتقده
المشاؤن والا ما غاب وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه
وليس على ما يفرض انه اي المنسي محفوظا في بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اي بدني
فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس بجرمي اي جسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع
اي جسماني عن امر اي عن العثور على امر محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسي في ذاته
او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاهد به او كان يشعر به عند الطلب شاعر
بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان في حال غفلته
عن امر اي المنسي بشيء في ذاته وصيصيته له اي حال غفلته عن امر لا يشعر بشيء مدرك مدرك له
لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان المنسي في احدهما لكان حاضرا عنده
غير غائب عنه ويشعر بشيء مدرك له حينئذ فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع
سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت
مخزونة في الخيال اي لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤن باطلة
بمثل هذا اي بمثل ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو
كانت فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له اي النور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك

لكان

لكان الانسان عند النسيان يجد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا يجد
الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس
الانسان بشيء يناسبه اي زيدا او تفكر فيه اي في شيء يناسبه ينتقل فكره الى زيد
فيحصل له اي لذلك الانسان الذي هذا شانه استعداد استعادة صورته اي
صورة زيد من عالم الذكر والمعيد اي للمنسي كصورة زيد في المثال من عالم الذكر
انما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداده الاستعادة واثبت بعض الناس
اي المشاؤن في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات اي من المعاني التي
لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة معنى في الذيب
من العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل والتركيب
اي في الصور التي في الخيال والمعاني التي في الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان
يطير ويفرق بين المناسبات كانسان بلا راس واوجب ان محلها التجويف
الاوسط من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهي الحاكمة
اي في الجزئيات من المعاني المذكورة والمفصلة المركبة اي للصور المذكورة ودليلك
على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض اي الدال على تغاير المختل
والباقي ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثمة شيء حاكم في الجزئيات
اي المعاني المذكورة الذي هو الوهم عندك بل متى وجدت احديهما وجدت الاخرى
وكذا ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اي مواضع القوى
عرفت بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل
موضع احديهما اختلت هي وقد اعترفت بانهما في التجويف الاوسط واذ لا
يختل احدهما وفي بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه فمواضعها ايضا
كذلك حتى لا يختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احدهما
مع سلامة صاحبه وليس كذا لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال على تغاير كل
هاتين القوتين باختلال احديهما مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما

وامّا تعدد الافاعيل اى الدال على امتناع صدورها من قوة واحدة ولا يمكن الحكم
بتعدد القوى بتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة
واحدة اذا كانت مجردة من العلايق والجهات اما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز
ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين اليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته
مدرك جميع المحسوسات التى لا تتاتى ادراكها الا بحواس خمس وهو يجتمع عنده
مُثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا
الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفى بعض النسخ الحاضرين وهذا اظهر فان الحس
الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم محتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا
جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة اى من انواع مختلفة لا من نوع واحد
كادراكات كل حاسة فجاز منها اى تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة من
اذ ادراكها المدرك كل حس فعل آخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى المتخيلة على ان
الحكم الوهمى لا يخالف افاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كما للوهم ثم العجب ان
منهم اى من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك وعنده اى عند هذا
القائل الادراك بالصورة لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك فى المدرك
واذا لم يكن عندها اى عند المتخيلة صورة ولا يدرك فاى شىء يركبه ويفصله و
الصورة التى عند قوة اخرى اى الخيال كيف يركبها هذه القوة وتفصلها مع
انها لا تدركها واذا لم يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصورة وفى لكن بحال
بعض النسخ دون صورة اى دون ادراكها لها فلا يمكن ان يقال يختل الخيال او موضعه
والمتخيلة سليمة وهى على افعالها لتوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال
الخيال فالحق ان هذه الثلث اى الخيال والوهم والمتخيلة شىء واحد وقوة واحدة
باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها
بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار
التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ

والذى يدل على ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا تثبتنا
وفى بعض النسخ تثبيتا على شىء كالانفراد مع ميت فى الليل كما تقدم نجد من
وفى بعض النسخ نجد فى انفسنا شيئا ينتقل عنه وفى بعض النسخ ينبو عنه
والاول اولى لتكراره النقل بعد ذلك ونعلم منا ان الذى يجتهد فى التثبت غير
الذى يروم التنقل وان الذى يثبت وفى بعض النسخ يقبل بعض الاشياء اى الحقة
كوجود موجود لا فى زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذى
ينكرها اى ذلك البعض من الاشياء وانما انث الضمير لاكتساء البعض التانيث بالاضافة
الى الاشياء واذا كنا نجد فى ابداننا ما يخالفنا هكذا وفى اكثر النسخ ما يخالفها
هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان نهرب عما نثبت عليه وننكر ما نقر به
فهو غير ما به انانيتنا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو
اذن قوة لزمت عن النور الاسفهبد فى الصيصية ولاجل انها ظلمانية لكونها جرمية
منطبعة فى البرزخ اى الدماغ ينكر الانوار المجردة ولا يعترف الا بالمحسوسات وربما
ينكر نفسها وهذا من اعجب احوالها ويساعد فى المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة
عادت منكرة فيجحد موجَب ما سلّمت من الموجِب والتذكر وان من عالم الافلاك
المخزون فيه جميع الصور والمعانى على الكمال ينبغى لا من خزانة الوهم التى هى الحافظة
لما بيّن انه لا معانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها استعداد تبين
ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها لا لحصول المعانى الوهمية
فيها لانه ابطل حصول المعانى فيها لا تعلق الاستعداد بها ويدل على تعلق الاستعداد
بها اختلال التذكر لاختلال البطن الاخير وليس لوجود المعانى فيها فيكون لتعلق
الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور فى العين ممتنع لاستحالة انطباع
الكبير فى الصغير وبمثل ذلك ممتنع اى انطباع الصور فى موضع من الدماغ فاذن الصور بان
الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان
والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض

ولا يحكموا عليها باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان
ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع
آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة
فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقل و
فيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيآت وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل واليه الاشارة
بقوله والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اي في المرآة والخيال
ولا في غيرهما بل هي صياصي اي ابدان معلقة اي في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد
يكون لها اي لتلك الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها لما بينا فصور المرايا
مظهرها المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة
اي لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صقالية
مرآتية استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان و
المحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك اياها بما يحصل لنا من الصور و
المعاني المهيئة لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كما للمرايا
اي كالمثل التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو منه اي والذي هذا
المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة في مادته وكذا جميع
صور الخيال في المرايا مثل الاعراض هي صور الاشياء واشكالها ومقاديرها وكان
المرئي في المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة انما
تكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجود ماهية جوهرية هي المثال المرئي في
المرآة وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي وهو صورة زيد
الحالة في مادته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم
فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي
لها نظاير واشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظاير في الانوار

صور المرايا والخيال ليست منطبعة فيها

المرآة

كمثال

العرضية اذا عرفت حقايقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار
المجردة الجوهرية والعرض من هذا كله ان النور الناقص العرضي الذي لشمس
عالم الحس هو مثال النور التام الجوهري شمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا
يكون نور كل كوكب العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه
اذواق كثيرة فلذلك امرنا لفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة هي
الحس المشترك لجميع ذكر اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة
وغيرها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة
وخوادمها الى غير ذلك كلها ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية
الفياضة لذاتها والابصار وان كان بشرط مقابلة اي المبصر مع البصر لا
ان الباصر فيه اي في الابصار النور الاسفهبد ولما استشعر ان يقال اذا كان هو الرائي
لجميع المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية فكيف
لا ترى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اي النور الاسفهبد
اشياء اي اخروية قبل المفارقة اي البدنية لان الشيء قد يعرض له ما يشغله عن
ابصار ما من شانه ان يبصره والشواغل في حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة
لاشتغاله بالعلايق البدنية والعوايق الحسية والخيالية في حكم المحجوبين
عن العالم العقلي فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف بالعلوم
الحقيقية والرياضات القوية البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة
مشاهدة اتم مما للبصر كما يشاهد المتألهون من اصحاب العروج الروحاني عن
الناسوت الجسماني وقد جرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم من المبصر في
حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ اي حالة الانسلاخ بان ما
يشاهدون من الامور ليست نقوشا اي منطبعة في بعض القوى البدنية بل يجزمون
بانها ذوات قدسية قائمة بذاتها دون محل ومكان وزمان والمشاهدة البصرية
اي والحال ان المشاهدة البصرية هي ما يتم للنور المدبر وانما اكده بهذا لئلا يظن انه يكون خيالا

الاعرف م

النور

والشاغل

المتألهون م

مما

ومن جاهد في الله حق جهاده اى من المستعدين لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه
وقهر الظلمات اى القوى البدنية والامور الحسية. راى انوار العالم الاعلى
مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات اى البصرية ههنا اى في هذا العالم
فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبد لمناسبته اياهم
في النورية والتجرد ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب
بينها لتجردها والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ
لا يحتجب عنها شيء هو معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع
الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة حضورية اشراقية التي هي عين اليقين
الرؤية الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من
العلايق الجسمية والعوايق البدنية مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك علم اليقين
فيما نعلمه بالبرهان الذي هو علم اليقين دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين
اليقين كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها فان ظفرنا بها صار علم اليقين
عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية
كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسايط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا
اظهر منها فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم كعلمنا م
بنحوه يرجع الى رؤيته فمعرفة الشيء قد يكون بنفس رؤيته بالضوء واللون
وكلما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات كلها بجميع
الاشياء من هذا القبيل وقد يكون مغايرة لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا
فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهبد اى من الاعتبارات والجهات العقلية
الموجبة في البدن اثارا بحسبها هي اظلالها وهي القوى فهي اظلال لما في النور الاسفهبد
من الجهات والهيكل اى البدن وهو في الاصل البناء العظيم والمعبد انما هو طلسمه الى م
اى طلسم الاسفهبد وصنمه حتى المتخيلة ايضا اى وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادية
كغيرها صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكمة لان له قوة قوية حاكمة على الاشياء احكاما

تعقلية

عقلية وحسية وعلى نفسه احكاما خاصة بذاته ولولا ان النور المدبر له احكام بذاته ما حكم
بان له بدنا او تخيلا جزئيا وفي بعض النسخ او تخيل جزئي او له قوة جزئية
متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان
تصدر عن غيره فهذه الاشياء من البدن وقواه الجزئية غير غايبة عنها اى عن
قوة النور الاسفهبد بل ظاهرة لها ظهورا ما ظهوراما
وكما كان لقائل ان يقول يمكن ان
يكون الحاكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه
بقوله والتخيل لا ياخذ صورة نفسه اى لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات
وما يتبعها اى من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم
عليها ولا يقال مسلم انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه
الوهم ويحكم عليه لاتحاد التخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط الوهم وهم
اى بالبدن وقواه وحاكم بان له قوى جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات
وله اخرى كلية بها يدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس
وما يفرق في جميع البدن اى من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع
في النور الاسفهبد حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها
وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اى نحو الخيال وهي القوى الباطنة
الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اى حصول صورة
المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه و
ان كان لتعلقه بالبدن وشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل
عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته وانما خص الاشراقين
بالذكر دون غيرهما لدقيقة عبر عنها بالذكر الاجمالي وقال وله اى وللنور المدبر
ذكر اجمالي ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعني كما ان
النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة مدرك بعلم حضوري اشراقي ما تقابل
الباصرة من المبصرات لا في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت

فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة
الخارجية وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين كصور المرايا الا انها مرئية
بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية ومنها الخيالية التي
كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان
الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند
تخيله للصور مجرد المثل الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله
والا ان كان اي ولو لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك
عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال
الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال لما ادرك اي النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال
الخارج الذي هو زيد بالعرض ليكون اي النور المدبر ادرك الخارج الغايب وهو زيد دون
مثال لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ ليكون ادراك الخارج
الغايب دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد
واستغنى اي ادراك الامر الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارج حينئذ
دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغايب عنه بمثال
والمقدر خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم
بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ولا يكون المدرك عند التخيل
كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل قال وله ذكر اجمالي هذا
مثل ذاك واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى التفصيل على ان الخارج المتخيل
قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم
لا يدرك عينه بل بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال
والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب احد بعدم الحجاب بينه وبين
المستنير والنورية وعدم الحجاب في المجردات تام فهي ظاهرة لذاتها لكونها نفس
الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات

بصرة

مبصرة اي للانوار المجردة وان لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة
عن ابصارها بالشواغل البدنية المقالة الخامسة في المعاد والنبوات
والمقامات وفيها فصول فصل في بيان التناسخ يعني انتقال نفوس
الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال والبرهان
على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة وهي ان
شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة
لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخية
وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جرمية انها منطبعة ومع
ذلك منتقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان
ارادوا انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو
باطل اذ العناية الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال كماله وكمال النفس اما العلمي
فصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي
فبالتخلية من رذايل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال
كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تأبى ذلك واجمع غيرهم
من الحكماء الاوايل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء متصل نفوسهم
بعد المفارقة بالعالم العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم و
اما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء
على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الاول
واتباعه من المتقدمين والمتاخرين الى ان نفوسهم وان تجردت بالكلية عن
الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل
مركبا والاخلاق في غاية الرداءة وتزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق
الردي ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمقامات

بيان التناسخ

وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل
والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن آخر
لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها
قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير
بدن غير بدنها ولكن يشترط ان تنتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن انساني
الى تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوعه كمن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن
فرسي او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون
في الحيوان الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن
الانساني الى البدن النباتي ومنهم من يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية
ويسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني
مسخا والى جسم النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا وميل صاحب اخوان الصفا
الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها زمانا طويلة او قصيرة
الى ان تزول الهيآت الردية ثم تنتقل منها الى العالم الفلكي الجناني وذهب المصنف
الجسماني
على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما تبين الى ان علاقة نفوس
الفلكيه
المتوسطين من السعداء تنتقل الى الاجرام والاشقياء الى الاجساد الحيوانية
متنقلة من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك
فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداد
الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبد
استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده فله الف مع صيصيته
لانها استدعت وجوده وبما وصل اليه ايضا بسببها من اللذات البدنية والراحات
الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اي اخراج ما فيه من القوة الى الفعل
اثر
فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور
ونظره الى ما فوقه اي من الذوات القدسية لنوريته المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع

نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهي اي الصيصية مظهر لافعاله و
بل
حقيقة
حقيقته لانواره اي العرضية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية ووعاء لآثاره
اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية
لما عشقته لكونه اصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا تشبثت به
تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن عالم النور البحت اي
الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور
البحت الى الظلمات التي هي عالم الجسم والجسمانيات والصيصية الانسية خلقت
تامة يتأتى بها جميع الافاعيل وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول
الفيض العقلي اكمل من ساير الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من
الصياصي صارت هي المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل
فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا عند المشرقيين
ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية واردة
على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وحينئذ لا يتصل ببدن
آخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل
بالعالم العقلي النوري ولذلك قال وهي اي الصيصية الانسية اول منزل للنور
الاسفهبد على راي حكماء الشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق اي
الميت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيي به
فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في القوامر اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور
لانه انما يحصل من جهة الفقر الحاصل في القوامر كما علمت وكما ان الفقر مشتاق
الى الاستغناء اي ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي ليتخلص
عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وقيل انه من
اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلثمائة الف
وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في نصفها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي

شرع دين الصابئة لظهورث الملك ومن قبله من المشرقيين اى من حكماء بابل وفارس
والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصي
العنصرية الصيصية الانسية لان باب الابواب هو الذى نتاخر عنه غيره من
الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول فى غيره والصيصية الانسية
اول منزل من منازل النور الاسفهبد فى عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من
الصياصي العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق
والهيات البدنية وفى قوله لحيوة جميع الصياصي العنصرية حيوة جميع ابدان
الحيوانات من حيوة البدن الانسانى الدال على ان حيوة جميع الحيوانات هى
بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الا انه نسخ
البعض وبقى البعض وسينسخ الباقى فى عالم الغوران كان من الناقصين او سيرفع
الى عالم النوران كان من الكاملين وسيصرح بعد ذلك بما ذكرنا وهى انه لا حيوان
غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المستنسخة
على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شئ ثم الى ربهم يحشرون فاى خلق يغلب
على النور الاسفهبد اى من الاخلاق الردية للعلايق البدنية واى هيئة ظلمانية
يتمكن فيه ويركن اليها هو اى النور وانما ابرز الضمير كما ابرز فى زيد عمرو يضربه هو
والمعنى ويميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له
بحيث تتنزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها
لبطلت ذاته اذ لابد من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة
له فى النوع يوجب اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من
غلبة الاخلاق الردية عليه ان يكون اى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته
وفى نسخة بعد مفارقة صيصيته منتقلا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك
الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة اى المنكسة الرؤس كانتقال نفس

حيثما
الدال على ان م

مر لا

يوجب م

الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفار فان النور الاسفهبد اذا فارق
الصيصية الانسية وهو مظلم اى لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى
الظلمات اى لركونه اليها على ما هو المفروض ولم يعلم بسنخه وعالم النور لانه لم يكتسب
به فى التعلق البدنى الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور
بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه
وتمكنت فيه اى فى النور الاسفهبد الهيآت الردية اى الظلمانية ولتمكنها فيه
لا اشتاق الى المبادى النورية والامور العقلية بل اشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من
الهيآت الردية الظلمانية فينجذب اى النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه
الى الظلمات والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والف به فلهذا
يميل الى الصياصي المتنكسة وفى بعض النسخ متنكسة ويكون نصبا على الحال الحيوانات
اخرى اى من الحيوانات التى اخلاقها مناسبة لتلك الهيآت الردية الظلمانية
وجذبته الظلمات اى وجذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان
النور الاسفهبد اذا لم يتمكن الهيآت الردية من المفارقة البدنية بالكلية ولا
من اتصاله بالعالم العقلى لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحانى والشوق النورانى
المقتضى للانجذاب الى ذلك العالم فلابد من انجذابه الى العالم السفلى والصقع الظلمانى
وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات التى فيها تلك الهيآت الردية الظلمانية ولامن
جذب تلك الهيآت الظلمانية اياه من عالم النورانى الى عالم الظلمانى قالوا
اى بوذاسف ومن قبله من المشرقيين والمزاج الاشرف هو للصيصية الانسية
وهى اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبدى من النور القاهر من قبولها الفيض
العتيق الاسفهبدى من الحيوانات المتنكسة الرؤس فلا ينتقل اليها اى الى
الصيصية الانسية من غيرها اى من صياصى الحيوانات الصامتة نور
اسفهبد اذ تستدعى اى الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب
نورا طبرا وتقاربها مستنسخ اى نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات

تمكن م

ظل
ومن

المشرقيين

ولو جاز ذلك فيحصل في الانسان الواحد انيتان مدركتان وهو محال وتقريره
على النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ اعني انتقال النور الاسفهبد من الحيوان
الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من
واهب النفوس نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب عن وجهه
واذا كان كذلك فكل بدن مستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه و
بدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت
النفس بعد موت البدن ببدن آخر وذلك الآخر يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق
به اذ المنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا يمنع
من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور
سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب
نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل لانسان واحد نفسان واما بطلان
التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان حركات البدن
والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج
الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي
جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو
النبات لا غير ثم ان النفس الفايضة اليه منتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص
الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم تنتقل
منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد
الى الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب بان النبات اذا
استعد بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان
بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم
الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امورا قدرية غايبة كما سبق بيانه في اواخر المنطق

ولو اجتمع

ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المغناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة
للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لقايل ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب
الحديد بمزاج فمزاج الانسان اكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية ورد
بان الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات كما ذكر السايل الا انه اذا
كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان
الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج
الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا
استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية لكان لحيوان واحد
نفسان وهو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله
ليتعارضا ويبقى الاول سالما قالوا ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية النور
الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة للنور الاسفهبد من
النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها
الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الى آخره وفي بعض النسخ
ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون
ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يلزم
من استدعاء المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفايض من
المفارق استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي
الا الاخس وهو الفايض اليه من الهياكل الانسية ويكون الحيوانات المتنكسة بل
ابدانها المستعدة لخواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعي
انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسية اليها بحسب الملكات
والاخلاق والهيآت الردية في الكم والكيف حتى ان كانت الهيآت الردية قوية
فيها تعلقت النفس بحيوان يكون تلك الهيآت الردية فيه قوية فيها وان كانت
ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسطة فمتوسطة

فاذا انفسدت الصيصية الانسية والنور الاسفهبد اى والحال ان النور الاسفهبد
عاشق الظلمات للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم اواه لجهله بالجواهر
النورية وتنفره عنها وميله الى الظلمانية وانسه بها فهو بشوقه منجذب الى اسفل الى م
سافلين وفي بعض النسخ اسفل السافلين الذي هو ماوى الغافلين اعنى الصياصي
المنكسة للحيوانات الصامتة وكما انه مشتاق اليها فكذلك هي مشتاق اليه ولذلك قال
والصياصي المنكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش اى الى الانوار المدبرة لكونها غواسق
وقد علمت ان الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما
اشتاقت وتعطشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من القوابل لخسة
امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضى لقبول الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخس
من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي جذبت بما فيها من الامزجة
المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى نفسها ولاشتياق النفوس ايضا بما
فيها من الهيات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال فينجذب
اى النور الاسفهبد بالضرورة لكمال قوة الجذب والانجذاب الى صيصية اخرى بعد فساد صيصيته
اى حيوانية مناسبة لهياته الردية في الكم والكيف كما عرفت فان الحكمة التى لاجلها
اقترن النور الاسفهبد بعلائق البدن من حاجة الى الاستكمال بعد باقية
لان الكلام في النفوس الناقصة والنور اى الناقص لا يتم بغير نور اى سانح ينضم اليه
فيقويه ويخلصه عن علايق الظلمات وعوايق الجسم والجسمانيات ومنه النور
المتم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبد او المرتقية اليه
مما تحته لكن ما انحدر منها اليه شيء لان الكلام في الناقص ولا يرتقي من الصياصي
الصامتة الى الانسان شيء اى من الانوار اما انه لا يرتقي منها الى صيصية الانسان
نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه اجتماع انانيتين في انسان واحد واما انه لا
يرتقي منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك صرح بالاول فيما
تقدم ولم يتعرض للتناسخ بحاله بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقي الى الانسان شيء لشموله

لما بل ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت اى شيء هو النور المدبر المفارق
للهيات اى للهيات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن الانساني الى الحيواني
بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه ويغنيه عن
التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصي الصوامت بحسب الاخلاق
واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اى من الاخلاق المذمومة والهيات الردية
المتمكنة في النور الاسفهبد صياصي اى ابدان انواع يختص بتلك الخلق كخلق
التكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود ونحوها والجبن والروغان لابدان
الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والقتل
والسلب واللصوصية لابدان الذئاب والعجب للطواويس والحرص والشهوة واشكالها م
للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اى من الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون
الصيصية الانسانية باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق التي تعلق بتلك الصياصي
مثلا للحرص صياصي كالخنزير والنمل ولا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل
من صيصيتها جزء مقسوم من الحرص بحسبها ولا حرص بعض افرادها كحرص الباقي
بل لكل فرد منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب شدة كل خلق
مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة
القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن حصرها الا الله تعالى
يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من
الحيوانات الموصوفة به دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل
خلق كالشر مثلا حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت ببدن
نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباهه ثم بحسب شدة الشر و
ضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة
الشر والضعيفة المهذبة ككلاب السوق والمنجمة ككلاب الصيد ولاختلاف
الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف

الحيوانات فيها فان اخلاقها كلها انما هي واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب
الذي هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها التي كانت موجودة
فيه وسارت منه اليها وما يقال ان عدد الكائنات اي من الابدان الحيوانية لا ينطبق
على عدد الفاسدات اي من الابدان الانسانية وهو وجه للمشائين تمسكوا به في ابطال
التناسخ فباطل اما وجه التمسك به فان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب الانطباق
اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد النفوس المفارقة عن الابدان
الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس
على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم تتمانع وتتدافع عن ذلك
البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان
تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه
غيره وان لم تتعلق فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس
مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة
للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات اكثر من
الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين
بشيء لا يتقايس فضلا عن اموات اهل منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر
كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه بطلانه فان يقال لا نسلم ان الكائنات
اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص اليه
مات في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف
من السنين وقد فارقت صياصي كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان
نفس الحريص لا يلحق الصيصية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة
واليه الاشارة بقوله لان الانوار المدبرة المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي
متدرجة في النزول اي الانحدار من بعض الحيوانات الى بعض فان من فيه هيآت

ردية

ردية تتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب تلك الهيآت ثم ينزل على
الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية
ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا
في النزول الى ان تفنى كل تلك الهيآت وحينئذ تتصل بعالم العقول واصحاب
الحرص لا يلحقون الصياصي النملية الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة
اي ذوات هيئة حرص هي طبقات النيران ودركاتها متفاوتة المقدار اي
في العظم والصغر كالخنزير والنمل والعلائق اي من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك
فينتقلون فيها بالترتيب والتدريج حتى ينتهي النقل في الاخير الى الابدان النملية ثم
الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت تلك
الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيآت الردية فحينئذ تفارق
عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية
الظلمانية والهيآت الردية الجسمانية ولا يرتقي منها اي من صياصي الانواع الكثيرة الى

الهيئة

الى الانسان شي اي من الانواع

لئلا يلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار
اي الابدان الانسانية من صياصي اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة
الحاصلة من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا اي كابدان الذباب والبق
والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان لكان الفاسدات
اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة او ريح
يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان
في الالوف من السنين ولهذا قال لئلا يلزم صعوبات لاستلزام كل واحد من الحشرات
صعوبة الانطباق واما التمسك بالوباء والطوفان في كون الفاسد اكثر من
الكائن فليس بشيء لان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي
بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي
دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون مثل ما فسد سلمنا الوباء العام

بحيث لايبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون الفاسد من الانسان اكثر من الكاين
من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان
وامثالها مثل ما فسد من الانسان وبه يخرج الجواب عن الطوفان وينتقص العلايق
اى البدنية بالسكرات وشدة الموت والبلايا اى وبشدة البلايا من الآلام والمصايب
ولكل مرتبة اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار واوساط وصغار اى
من انواع الحيوانات التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب
الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة كالجند من الاتراك
التى تشبه خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع وعيشتها فلاجرم بعد موت ذلك القوم
ينتقل اى نفوسهم على التدريج فى تلك المراتب والمدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط
على المراتب الكثيرة اذ لابد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما الكبير والصغير
فى شخصين او نوعين ثم الى الاصغر فى ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة الردية
وتتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة
عن اصغر الحيوانات تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى العالم المثالى
على التدريج الى ان تزول فحينئذ يترقى الى عالم الجنان وعند هؤلاء اى الاشراقيين
ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج اى انسانيا كان او غيره يستدعى من النور القاهر نورا
متصرفا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية لما تقدم من
انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصى المنكسة مقصورا على قبول
النفوس التى ينقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية منتقلة بتصرفها الى تلك
الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا ينتهض عليهم ما سيورد
من جهة المشائين بناء عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استظهر الى ما تقدم ههنا
ولان حجج الفريقين فى اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما سيصرح به قال
وعند هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه
آخر للمشائين فى ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل

وقتا

وقتا فساد صيصية انسية وكون صيصية صامتة والمقدم كالتالى باطل اما الملازمة
فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انسانى ببدن آخر حيوانى
عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك
زمانا لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب
المفارقة فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فسد بدن انسانى حدث حينئذ بدن حيوانى
فيتصل بكل فساد كون بل الوقتان كما ادعينا واما بطلان التالى فلقولهم انه لا يلزم
ان يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة وهذا
الوجه باطل ايضا عنده ولذلك قال ليس بمتوجه ايضا اى كما قبله وتقرير الجواب ان
يقال لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة بهيآت فلكية غايبة
عنا اذ من الامور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا آثارها ولا نطلع على اسرارها
ولعل هذا التطابق وجب لقانون مضبوط فى العناية الازلية ولم نطلع عليه
لغموضه على القوى البشرية كما يوجب اى القانون المضبوط فى نفس الامر وان لم نكن
نعرفه فى خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اى
يوجب ذلك القانون المضبوط فى موت بعض الصياصى حيوة بعض منها لئلا يبقى
النفوس معطلة بين البدنين هذا اى انتقال نفوس الناقصين الى ابدان
الحيوانات فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه كون
بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطيل
النفوس المنتقلة اليها عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال
الجهالات ورذايل الاخلاق المتوقف على الابدان الحية لتزول الرذايل عنها بالعذاب
وبشدة الموت والمصايب باستعمال الابدان الحيوانية التى هى طبقات النيران
كما تقدم وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اى من
نوعه كمن فرس الى فرس آخر ما لم يلزم المزاحمة المنفية الانسان لاستعداد الفيض
فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل

من فرس الى فرس والا لزم في بدن واحد حيواني نفسان كما لزم في الانسان وهو محال
وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين
بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا يناقض هذا قولهم اذا لا يلزم
في غير الصيصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو
التردد وعدم الجزم كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد
سيما وقد قال وعند هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه
عنده ليس كذلك وقال المشاؤن جميع الامزجة اي الحيوانية مستدعية بخواص مزاجها
نفوسا متصرفة اي من المفارق فيلزم فيها اي في الامزجة الحيوانية ما ذكرتم في الانسان
اي من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة
من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة
اجتمع على البدن الحيواني نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق آنفا فلا حاجة
الى الاعادة ثم هذا اي امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه
عند المشائين مذهب المشائين وافلاطون ومن قبله من الحكماء اي كسقراط
وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم قائلون بالنقل
وان كانت جهات النقل وجواز النقل الذي قالوا به هو من الانسان الى الحيوان
فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة قد يقع
فيها خلاف وتمسك بعض الاسلاميين اي في صحة التناسخ ووقوعه بآيات
من الوحي مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها
اي بالكون وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من النيران المختلفة التي
هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات كما سبق تقريره اعيدوا فيها اي
بالكون في تلك النيران التي هي الابدان وقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة و
غيرهما من الصناعات والعلوم الا انه انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية

راجع بين المشائين

آيات تمسكوا بها في صحة التناسخ

الى هذه

الى هذه الصورة وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على
صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير و
عبد الطاغوت اي مسخهم اليها وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال
كالخيل والبغال والبقر والجمال وامثالها وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين
يعني بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم اي صور
الحيوانات المنكسة الرؤس وكقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيامة على
وجوه مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال
ما معناه انه يحشر من خالف الامام في افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا
عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة والحمارية تمكنت فيه وتمكن البلادة
فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد في الوحي
حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
فهل الى خروج يعني من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نموت مرة اخرى
وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب
الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق
المرضية والهيآت المحمودة عليها واذا لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان
الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم عن الابدان
الانسانية وغير ذلك كقوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى
قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله ويوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان يد الكلب ورجله ولسانه اعني صورته
الذي هو بواسطة لسانه يشهد بعمله السوء الذي هو الشر وكذا غيره من الحيوانات
تشهد اعضاؤها بافعاله السيئة وهذه الآيات على كثرتها ليس فيها شيء
يصلح لان يكون مرجحا لراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية
ولها محامل مذكورة في كتب التفسير يخرجها من صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع

التناسخ من اراد الاطلاع عليها وصغى اى مال اكثر الحكماء الى هذا اى الى التناسخ حتى
ان ارسطو قد نقل عنه انه رجع من رايه فى ابطال التناسخ الى راى استاده افلاطن
وبقى المشهور فى كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك
تجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الكاملة
اى من نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية
الى عالم النور دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما
يقتضيه ذوق حكمة الاشراق يعنى ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث
والتدقيق واعلم انه لما اراد ان نتكلم فى الفصل التالى لهذا الفصل على احوال
الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة
لان بقاءها على الاحوال الفاضلة مبنى على اصل بقائها فلذلك شرع فيه قائلا
واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصيته فان النور
المجرد لا يقتضى عدم نفسه والا ما وجد لوجود مقارنة وجود المعلول ومع
عدمه لوجود العلة التامة ومعه ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله موجبه وفى
بعض النسخ موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار
تعالى عنه علوا كبيرا ثم الشىء يعنى النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعنى النور
المدبر لان الانوار المدبرة هى اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة
وهى لازمة لها غير منفكة عنها بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور
القاهر ينافى الحكم بحدوثه اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط حدوث
البدن وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ودوامه
بدوامه والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما اما
تقدسها يعنى براءتها عن المحل فلجوهريتها واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية
واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا تكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم
على المحل كالسواد الذى يبطل البياض عند مزاحمته له فى محله ولا كالاجسام المتزاحمة

على الامكنة

على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة فى الغواسق اى كالاعراض ليشترط
فيها اى فى ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط مقابلة الحس الباصر فى حدوث صور
المرايا او استعداد محل كاشتراط استعداد البدن فى قبوله لاثار النفس وذلك لان حلول
الشىء فى الشىء مشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا ينبغى مقابله لها بل التضاد عنه
واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابلة ولا بنفى مضاد
لها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل
واما من جهة الفاعل فقال وليس مبداء المدبرات اى العقل المفارق بمتغير اى ليلزم
منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير
نور الانوار تعالى علوا كبيرا فلا يكون هى اى المدبرات كمتعلقات وفى بعض النسخ
كمعلقات حصلت من انوار المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة الحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان
تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اى غير المدبر وتقديره كمتعلقات
حصلت من احوال المدبر مع غيره كالصقاليات اى الصور الحاصلة من المرايا الصقيلة
فانها اى فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروطة وفى بعض النسخ مشترطة
بشهود الحس الباصر ولهذا تبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة او الباصرة فان
نسبتها الى تلك الصور كنسبة المحل الى النقوش التى فيه اذ نسبة واهب الصور فاعلية
تلك الصور التى تتعلق بالمفارق مما يتوقف عليه تلك الصور والى ما لها من الخواص
كنسبة المحل الى الحال وكما ان النقوش تتغير وتبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت
النقوش حاصلة من المحل او من غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو
كالمحل لها اى المرآة الجليدية واليه الاشارة بقوله ونسبة غير نفس الفاعلية
اى مما يتوقف عليها تلك الصور الى ما لها اى لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل
للنقوش وفى بعض النسخ المنقوش كانت اى النقوش منه اى من المحل او من غيره
وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة فاذا بطل الحامل المرآة

لا تكمل الصور

اى حال المدبر الذى حصل من المتعلقات بطلت اى المتعلقات وآذا لم يكن نسبة
المدبرات الى مبداها لثباته واستمراره كنسبة المتعلقات الى مبدائها لتجزيه وعدم
استمراره فلا يتصور بطلان الانوار كما يتصور بطلان المتعلقات بل يدوم الانوار
بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دايم فيدوم ولو كانت الانوار
المدبرة قابلة للعدم لكان انعدامها للهيآت الظلمانية لانها التى تضادها
وتنافيها ولو كان كذا ففى حالة مقارنة علايق البدن كانت اى الانوار المدبرة
اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فبقى ببقاء النور
القاهر الذى هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية
قبول تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تفريعه
على القانون الطبيعى فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها
او لحصول ما العدم مدخل فى بقائها كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل فى وجودها
كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقرير برهان على هذا المطلوب
بوجه اختصارى تتخذ معه عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان النفس
الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس
خروج المرآة بالتصدية عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج
المنشار عن صلاحية كونه آلة له بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها
وكما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذلك يمتنع عدم النفس وهو المطلوب فصل
فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل والتذاذها باللذات
العقلية التى هى فوق اللذات الحسية وصيرورة المعقول مظاهر لها بعد المفارقة
لكون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا للصور بها ههنا النور المدبر
اذا لم يقهره شاغل البرزخ اى من نوازع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف
التوهم والتخيلات الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية

ومواظبته

ابطال التناسخ

ومواظبته على الرياضات المتصوفية يكون شوقه الى عالم النور القدسى اكثر منه
الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذايل ووجود المقتضى بالتحلية
بالعلم والفضايل مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا
اى بازدياد الفضايل ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى وقربا
اى عقليا من نور الانوار ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التاثير
ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النورى لان جذب الشواغل متناهى
قوة التاثير فلا يقاوم غير متناهى قوة التاثير لكن حجبها الجذب فقواها
متناهية التاثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوى
عشقها وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة وحصل لها ملكة
الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب اى بالتناسخ
الى صياصى اخرى من ابدان الحيوانات الصامتة المتنكسة لكمال قوتها وشدة
امتناع انجذابها الى ينابيع النور اى العالم العقلى والنور المتقوى بالشوارق
العظيمة اى الفايضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اى
لاصله وهو عالم النور تنجذب الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلى والنور
اى المتقوى بما ذكرنا لا ينجذب الى مثل هذه الصياصى اى المنكوسة الصامتة
لان انجذابه اليها انما كان للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه
قهر الظلمات لا قهرته الظلمات ليكون له نزوع اليها فيتخلص اى بعد فساد
البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اى طاهرا من الجهالات والخيالات
والعلايق الجسمانية والعوايق الجرمانية بقداس اى بطهارة وكذا فى بعض
النسخ بقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان من المبادى لا يتصور
القرب بالمكان لتنزههم عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اى يتصور القرب منها
بالصفات اى العقلية والمعانى التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات
اى عن علايق الجسم اقرب منها اى من المبادى والشوق اى الى العالم العقلى والصقع

الالمث باجتناب الرذايل واكتساب الفضايل حامل للذوات الدراكة الى نور
الانوار اى الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى
وفي نسخة الى عالم النور الاعلى والمعنى واحد ولما بين ان اللذة وصول ملائم الشيء
وادراكه اى وادراك ذلك الشيء لوصوله ذلك اى الملائم والالم ادراك حصول ما هو
غير ملائم للشيء من حيث هو كذا وقد عرفت فايدة هذه القيود فلا حاجة الى
الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا
شيء ادرك منه لانه نفس الادراك لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء
اعظم والذ من كماله وملايماته لان اللذة بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل و
المدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان اللذات في
طلسمات الانوار المجردة اى في الانواع الجسمية التى هي اصنام الانوار وطلسماتها
منها اى من الانوار المجردة ترشحت وهي اى الطلسمات ظلال لها اى ظلال الانوار
المجردة واذا كانت ظلالا لها فكل ما فيها من الكمالات لا يكون منها والغير الملائم لها
اى للانوار المجردة المدبرة هيآت ظلمانية غاسقة اى مظلمة يلحقها من صحبة
البرازخ المظلمة التى هي الابدان الانسية وشوقها اى من شوق الانوار المدبرة
الى ذلك اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهي الحجب التى تمنع الانوار المدبرة
عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية ما دامت
معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها بالكثرة لان
النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا تلتذ بكمالاتها
اى بفضايلها العقلية النورية ولا تتألم بعاهاتها اى التى هي رذايلها الجسمية الظلمانية (آفاتها)
كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او رهقته اى ازعجته عاهة وهو متخبط في
سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الذى بينه وبين ما اصابه وهو السكر ومن لم يلتذ
باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة اى العقلية المحضة
فهو كالعنين اذا انكر لذة الوقاع اى مع وجودها في الاعيان وكما ان لكل من الحواس

لذة

لذة والما ليس لحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة
بالنغمات اللذيذة والذايقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء والامل والمها
باضدادها وكذا باقى الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها وكذا اللشهوة
والغضب اى من الالم واللذة اذ لا يخفى ان لذتها تخالف لذته وكذا المها المه ولان
للنفس بحسب كل قوة الما ولذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان تحصل لها
الهيئة الاستعلائية على البدن ولا تنفعل عن قواه وبالجملة ان تتشبه بالمبادي
بحسب الطاقة البشرية حتى تتجرد عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة
الوجود وهو المراد من قوله وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتى قهره ومحبته
حقهما فان القهر للنور على ما تحته في نسخة اى في اصله وطبيعته وكذا المحبة اى
محبة النور لما فوقه في نسخة ايضا واذا كان كذلك فينبغي ان يسلط اى النور
الاسفهبد قهره اى قوته الغضبية على الصيصية الظلمانية اى على قواها
(الشهوانية) الجسمانية بحيث تظهر قهره لها ومحبته اى قوته الشوقية وعشقه الى عالم
النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة و
ان كان كتب عليه الشقاوة فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرزخية
الظلمانية فتقهره الظلمات اى البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد
بذلك عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال في الشفاء و
كانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة
مع ذلك العالم فصار له شوق الى هناك يصده عما هنا ولا تتم السعادة مع العلم
الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك كذلك اراد المصنف ان يشير
الى الخلق الذى يبعد عن هذا العالم ويقربه مما هنالك فاشار الى مكارم الاخلاق
(الخلق) اشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة نفسانية تقتضي
سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج الى تفكر وروية ولانه قد تقرر في
علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة باعتبارها تصير مبداء لصدور افعال واثار

مخالفة عنها بمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة المسماة بالنفس الملكية وهي مبداء
الفكر والتميز وشوق النظر في حقايق الامور وثانيتها القوة الشهوانية المسماة بالنفس
البهيميه وهي مبداء الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ بالمطاعم والمشارب و
ثالثتها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبداء التهور والغضب و
الاقدام على الاهوال وشوق التسلط والترفع بفضايل النفس يكون بحسب اعداد
هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة
التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية
فيما لا يجب او فيما هو ازيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل
هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة وهي توسط القوة العملية فيما يدبر
به الحيوة او لا يدبر وهي المتوسطة بين البلادة والجربزة غير الحكمة التي هي ادراك
الحقايق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام
وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان تطاوع
العاقلة وتقنع بما تعطيها حصلت فضيلة العفة التي هي الوسط بين طرفي
الافراط المسمى بالشره وهو ولوعها الى اللذات ازيد مما هو الواجب وبين
طرف التفريط المسمى بالخمود وهو سكون حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات
الضرورية التي رخص الشرع والعقل على الاقدام عليها من جهة الايثار لا من
جهة نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان تنقاد
للعاقلة ولا تخالفها في هواها حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين
طرف الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلا وبين طرف
التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر عما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل الثلث
اذا حصلت وامتزجت حصلت من تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضايل وتسمى
بالعدالة وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الذميمة وبين
الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغضب والنهب والانقياد في اخذها منه

وما لا ... كيف

بالمنزلة

بالمنزلة لا بالاستحقاق واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله **وانما تقع محبته الى عالم
النور كما ينبغي اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتيب الموجود** اي من نور الانوار
والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية
ومركباتها **والمعاد ونحوها** اي نحو المذكورات والحاصل انه انما تقع محبته الى
عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبداء الى المعاد
تمثلا مع ملكة حقيقية متمكنة في جوهره **على حسب الطاقة البشرية** اشارة الى الحكمة
النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان **ولما كان تدبير
الصيصية والعناية بها ايضا ضروريا** ليحفظ التركيب البدني مدة تحصل
فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله **فاجود
الاخلاق الاعتدال** اي التوسط **في الامور الشهوانية** اشارة الى العفة وهي
مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الراي بحيث يظهر
اثر الحرية فيها وقوله **والغضبية** اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية
للناطقة حتى لا تضطرب من الامور الهايلة وتقدم بحسب الراي ليكون فعلها
جميلا وصبرها محمودا وقوله **وفي صرف الفكر** اي والاعتدال في صرفه **الى المهمات البدنية**
اي الى ما لا بد منها دون غيرها من الزوايد اشارة الى الحكمة وهي توسط القوة
العملية فيما يدبر به الحيوة والى العدالة وهي اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض
وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف وذلك لانها اذا
لم تطلب ازيد من المهم لا تظلم واذا صرفت الفكر في المهم لا تنظلم واذا لم تظلم ولا
تنظلم بقيت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق
كما ذكرنا **والاخلاص لمن لم يكن اكثر همته الاخرة واكثر فكره في عالم النور** لتوقف خلاص
الانسان على كون اكثر همه الاخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا كان كذلك
دل على غلبة شوق الاخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همتها
وفكرها **واذا تجلى النور الاسفهبذي بالاطلاع على الحقايق** اي حقايق الموجودات

والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التي هي الاطلاع على حقايق الموجودات
وعشق منبوع النور والحيوة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار و
الانوار القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ اى تخلى عن الادناس الطبيعية
التي هي الرذايل كما تحلى بالفضايل فاذا شاهد النور المحض بعد موت البدن تخلص
عن الصيصية اى البدنية بالكلية وفى اكثر النسخ عن صيصيته وفى نسخة عن
حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل وانعكست عليه اشراقات لا متناهية
من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن
القواهر ايضا كذا اى ينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة
ومع الواسطة ومن الاسفهبدية اى وينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة الاسفهبدية
الفاضلة الكاملة الغير المتناهية فى الازل من كل واحد نوره وما اشرق عليه
من كل واحد مرارا لا متناهية فيلتذ لذة لا متناهية وكل لاحق اى من الانوار
المدبرة الفاضلة المفارقة يلتذ بالسوابق اى من النفوس المفارقة ويلتذ
به السوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا متناهية وهي اشراقات
ودواير عقلية نورية وانما اشبهها بالدواير لكون الاشراقات احاطية شبيهة
بالدواير الفلكية المحيط بعضها ببعض يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار
ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس فى
رونق اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد لان — النوره
مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك والادراك
وادراكه ومدركه لا يقاس الى ثلثة الظلمانيات اى الجسمانيات فان القوى الجسمانية
وان كانت مدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار المجردة افضل من المدرك من القوى لتجرد — ومدركه صح
الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات
اكمل من المدرك للقوى لكونه الاجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك
القوى اما لان ادراك النور لكونه نسبة بين شريفين اجل من ادراك القوى لكونه نسبة

بين خسيسين واما لان ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشيء وباطنه
فان الباطن عنده كالظاهر والزم بدوامه لعدم فساده واكثر لان مدركه قد
لا يتناهى واخلص الى الكنه لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح
لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه
لما حصلت العقايد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية فى الجميع لانها لا
تدرك باطن الشيء ولا يدوم لفسادها بفساد البدن ولا يدرك غير المتناهي
ولا الشيء خالصا عن الزوايد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض و
قرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ما هو عليه
بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا او غيره من اغلاط الحس التي عرفتها ولولا
ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين فالعقل
العقل هو الحاكم فى مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم
كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفى موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان
على بعد والموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كما ان
لذة النظر الى الوجه الحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر
كذا فكما انه لا يقاس ثلثة الروحانيات الى ثلثة الجسمانيات لما بينهما من المفاضلات
كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من
ادراك الحس للجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين
والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان ندرك ونحن فى
عالم الغربة فلذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا ندرك العقلية
فى هذا العالم واليه الاشارة بقوله فلذته اى لذة النور المجرد لا يقاس الى
لذتها لان لذة الظلمانيات يعنى اللذة الحسية البهيمية ومنه يعلم ان الامر ليس
على ما ظن العامة من انه لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله
تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واجل وافضل من لذات البهايم بما كلها ومشاربها

ومطالبها ومآربها ولا بنحاطابها اى بلذة النور فى هذا العالم لكونها محجوبين عنها بسبب
المواد وعلايقها وعوايقها كيف اى كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية
والكل اى والحال ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا انما حصلت بامر نورى رشح
على البرازخ لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية يفيضها
رب النوع ويرشها على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح عن اللذات
الحقة اى النورية الروحانية فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميت لخلوه عن النور
المدبر وآثاره العرضية بل لا يشتهى الا برزخا جالا فيه شوب نورى اذ لا يكفى
الجمال فيه بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت فى غاية الجمال
لخلوها عن النور ولا اتيان المعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور
كقبول الشاب وتتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته ولهذا
كلما كان احر كان الذ وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه ولهذا لا يلتذ
لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كانت الذ وتتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر ان
يقهر الانثى فوقع اى بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم النور محبة مع قهر
على الذكر ومحبة مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق وكل
اى من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى اى من بينهما
ويتقدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة العقلية وانما ذلك اى ارادة رفع
الحجاب طلب النور الاسفهبدى لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه فكان النور
الاسفهبدى الذى لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبدى الذى للآخر بلا حجاب
ليلتذ به التذاذ المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار المجردة
انما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت
فانها لا تباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان يصير شيئا واحدا
بالامتزاج والتفاسد وتتفرق من غير تباين لانها واحدة ذات كثيرة فى وحدانية
بسيطة ولما كان النور الاسفهبدى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره

فتوهم

فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت
اى الابدان كاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من شدة اذا فارقت الابدان وهى
على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها
العشقية معها اى مع الانوار فتتوهم انها هى اى يتوهم ان الانوار المدبرة هى الانوار
القاهرة فتصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات اى بعد مفارقتها
الابدان كما كانت الانوار مظاهر لها اى للمدبرات قبل المفارقة وبحسب ما يزداد
المحبة المشوبة بالغلبة كما فى الملوك والحكام ازداد الانس واللذة فى عالمنا وكذا
تعاشق الحيوانات اى يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اى ازدياد اللذة
بحسب ازدياد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اى فى هذا العالم مع نقص المحبة
والقهر فيه لكثرة الحجب فما ظنك فى عالم المحبة الحقة التامة والقهر التام
الخالصين الذى اى عالم المحبة الذى كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا
فيكون الانس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن
ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا لانه ان بقى كلاهما فلا اتحاد
وان انعدما فلا اتحاد وان بقى احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس فى غير
الاجسام اى فى المجردات اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعنى المجردات بالاتصال
والامتزاج شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء
الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على
المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه انما يمكن فى الاعراض المفتقرة الى المحل لا فى
الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب يتوهم الاتحاد او الحلول فيحكم به ثم اذا
ظهر بطلانه استغفروا الله كما نقل عن ابى يزيد وابى الحسين بن منصور والمسيح
بن مريم وامثالهم والمجردات اى النفوس المفارقة عن الابدان لا تنعدم اى بعد المفارقة
لدوامها بدوام عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا فهى ممتازة
امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص

البعض البرقى وقد نقض الائمة شيخنا عليه ١٥

ابطال الاتحاد

قال الشيئين لا يصيران واحدا

وفي بعض النسخ وتخصيص مبني على تصرفات الصياصي والحاصل ان الانوار
المفارقة تمتاز بالهيآت المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف
موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك تختلف هيآتها فلا يشترك اثنان في الهيآت
من جميع الوجوه بل يفترقان فيها ويتميز احدهما عن الآخر بها بل اي المجردات
الاسفهبدية لا تنعدم بل تبقى متمايزة بعد المفارقة بحيث تصير مظاهرها
الانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اي الروحانية
المعلقة لا في محل ضربا للمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها فيقع
على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فتقع اي المدبرات
في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا تفي من يذكر لذة ما وقهر العالم الاعلى غير
مفسد اي كقهر العالم الادنى على ما يشاهد من قهر الاضداد بعضها بعضا و
افسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك لما عرفت ولانه لا تضاد
هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التي هي كلها نفس الوجود والادراك واللذة
تعالى موجد وتقدس مبدعه بل اي قهر العالم الاعلى غير مفسد بل قهره
يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكون قهرها مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة اي
باجتناب الرذايل واكتساب الفضايل الشبيهة بالقواهر اي في الطهارة ونحوها مقدسة
بقدس الله اي مطهرة بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب فصل في بيان احوال
النفوس الانسانية بعد المفارقة وهي لا تخلو عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبدي
اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا فيهما او كاملا في
العملية دون العلمية او في العلمية دون العملية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل
في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين
في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة و
من اصحاب الشمال المقيمين في الهاويه وما ادريك ما هيه ولانه ذكر حكم القسم الاول
في الفصل السابق حيث قال واذا تجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقايق

احوال النفس بعد المفارقة

وتطهر

وتطهر من رجس البرازخ يعني اذا تزين بالعلم والعمل تخلص عن الصيصية بالكلية
الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى الى آخره اشار الى حكم
الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين اي في العلم والعمل وهو احتراز
عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين
المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل في السعادة
والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتنزهين
لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال
السعداء من الكاملين في العلم والعمل في السعادة حكمهم ما سبق و السعداء من
المتوسطين والزهاد من المتنزهين اي من الكاملين في العملية دون العلمية
حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها
بعض البرازخ العلوية اي الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرها بحسب اختلاف
هيآت نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان
كانت اخس فاكثف وادنى ولها اي وللمتوسطين والمتنزهين يعني لنفوسهم
ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة لا في محل والقوة على ذلك اي على ايجادها
فتستحضر من الاطعمة اي اللذيذة والصور اي المليحة والسماع اللطيف وغير ذلك
من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها على ما تشتهي اي تستحضر
على الوجه الذي يشتهى وتلك الصور اتم مما عندنا اي من صور هذا العالم فان
مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا وحواملها ناقصة لان هيولى عالم الكون
والفساد المشتركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى
وهي اي مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد
ويخلدون فيها اي في تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود و
تعليله وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ
العلوية واما زمانا طويلا كما يقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوايل الذاهبين

الى ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذ لم يكن له استعداد الخلاص
الى عالم النور ولا الترقي الى فلك اعلى مما يتعلق به وان الكامل في العلم دون العمل
لا يخلد فيه بل يرتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى
عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثاني مذهب افلاطن الالهي
وهو انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل من البعض
الى البعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر يمكث فيه زمانا
قصيرا او طويلا حتى يزول عنها بعض الهيآت ثم يرتقي الى فلك عطارد و
تقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقي من فلك ادنى الى اعلى على الترتيب مقيمة
في كل فلك بحسب هيآتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى تصل
الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه
ولا تخلد في المحدد وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص
منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية
الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللايق بها تنتقل علاقتها عن هذا
العالم الى عالم المثل النورانية ويرتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى
العالم الاعلى من عالم المثال ثم ينتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه
مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل ترقى في العالم الحسي والمثالي
على الترتيب في مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يدوم فيه
ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى ويستحيل الوصول
اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول
الى المقصد وبينك وبينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله في الارض والسماوات
ولن تجد لسنة الله تبديلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في
العلم دون العمل فكانه انما لم يصرح بحكمه لكونه قريبا من حكم الثاني والثالث
بل هو لو فسر الخلود وقال في التلويحات والنفس العالمة الفاسقة تجذبها العلم الى

بالبرهان لا بالاوهام

الملاء الاعلى والفسق الى اسفل السافلين فتتعذب زمانا وربما يزول واما القسم
الخامس وهو الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة
الذين كانوا حول جهنم جثيا اي الملتزقين بالارض على الركبتين واصبحوا
في دارهم جاثمين اي مكبين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود
الى الارض اعني الميل الى الجسمانيات والمحبة لها سواء كان النقل اي التناسخ
حقا او باطلا فان الحجج على طرفي النقيض فيه اي في النقل يعني حجج اثبات
التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية اي عن ابدان
الحيوانات ان كان النقل حقا وعن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون
لها ظلال من المعلقة على حسب اخلاقها اي ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية الصور
معلقة لا في محل على حسب هيآتها المناسبة لها اذ ليس لها ما للكاملين
ليتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين لتصير الافلاك مظاهر
نفوسهم وما فيهم من الهيآت الردية تلجيهم الى التعلق فيتعلقون بالصور
المثالية اللايقة بها والصور المعلقة ليست مثل افلاطن فان مثل افلاطن
نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور بشعة مكروهة
تتالم النفس لمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء
يتنعمون بها وهي صور حسنة بهية على ما يلتذون به اي على الوجه الذي
يلتذون به من انهم غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين مما
يشتهون وللاشقياء سود زرق يتزع منها النفوس كالعفاريت والشياطين
ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطن وسقراط و
فيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية
العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة
والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والخيال

النفس بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محل والى ان العالم عالمان عالم
المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية
وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ولما كان
الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها اي من القوى الخيالية والاشياء الصقيلة
كالماء والهواء ونحوهما وليس لها محل اي من هذا العالم والا وجب ادراكها بالحواس الظاهرة
من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذاتها المثالي اي الروحاني ولا يمكن
ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم — في العالم
اي من عالم الحس يظهر به كصقالة تحصل في الهواء وصفاء وكذلك في الماء واجزاء الارض
وربما تنتقل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فتظهر في الهواء
مرة وفي الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المتنقلة
في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق — الجن والشياطين
مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف او نوع
من الجن وكذا الغول فيراها كثير من الناس في مظاهر وهيآت مختلفة وقد تظهر — الغول
في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة لهم فيها على ما تحقق عند المصنف بشهادة
جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى
عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان وقوم لا يعدون من اهل مدينة
تسمى ميانج وهي من مدن ادربيجان انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية
الشيطانية كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في جمع عظيم على وجه ما امكنني
دفعهم وليس ذلك مرة او مرتين بل في كل وقت يظهرون ولا يصل اليهم ايدي الناس
وقد جرب من امور اخرى اي من الرياضات والمجاهدات صياصي او وجود صياصي
هي اشباح مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك وانما اكد
بهذا كيلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما تدرعت
بجميع البدن وليس كذلك تتدرع لجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع النفس ولي — بل كادهم

في نفسي

في نفسي تجارب صحيحة اي لكونها رياضية وعلى الاعتبارات العلمية مبنية تدل على
ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة هو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق
لها بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده
الصالحون وانوار مدبرة هو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية و
الانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس واحد برزخية الافلاك بما فيها
من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيهما من المركبات وفي بعض النسخ وبرزخيات
والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون
البرزخيات بمعنى الجسمانيات والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور
معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في الظلمانية العذاب للاشقياء وفي
المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما يلتذون
به ولهذا لم يكرره وهو رابع العوالم وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو
عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن و
النبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشياء سيجيء الاشارة اليها ان شاء
الله العزيز واما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها ارباب
انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانسان — وهو عالم المثال والخيال
عالم المثال واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات
ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان
حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت مذمومة وبالابدان
البشرية التي في اعلى طبقات الانسان ثمة ان كانت متوسطة في الفضيلة و
يجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختص افاضته بعالم
المثال ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت
بابدان من ذلك العالم المعلقة وهي الابدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة و — والمثلم
المعنى ان منها يحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك القبيل

بان يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعداداتها
بالحركات الفلكيه فاذن النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر من الجن
والشياطين وفيها اى في الصور المعلقة يعني في عالم المثال السعادات الوهمية
اى التي للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون وانما سماها
وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة
جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات فانها تحصل بحسب المقابلة والتخيل
الحيواني ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل او لفساد المرايا او الخيال وحكم الصور
المرئية في النوم حكم صور المرايا والتخيل في انها حادثة تفيضها الانوار المجردة
بحسب استعداد النائم وما تقتضيه وصفه وحاله وخلقه وهي مظاهر للنفوس الناعسة
وقد تخلقها اى توجد المثل المعلقة الانوار المدبرة الفلكية لتصير اى تلك المثل
المخلوقة مظاهر لها اى للانوار المدبرة الفلكية عند المصطفين اى عند الاخيار
وفي بعض النسخ عند المستبصرين اى من اصحاب الاعتبار والافكار ليظهروا فيها
عندهم فيرونهم فيها وما تخلقه المدبرات تكون نورية وتصحبها اريحية اى
سعة خلق طيب فان الاريحي هو الواسع الخلق الطيب روحانية اى سعة خلق
روحانية لا جسمانية وفي بعض النسخ وقد تخلعها اى وقد تخلع هذه المثل المعلقة
عن مظاهرها اعني عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية
لتصير اى تلك المثل المعلقة المنخلعة مظاهر لها اى للانوار المدبرة الفلكيه عند
المستبصرين فيظهرون فيها عندهم وما تخلعها المدبرات اى عن مظاهرها الى كافلنا م
وتستحفظها لا مزيد على ما كانت فلا يلزم ان تكون نورية وتصحبها اريحية روحانية
بخلاف ما تخلقه المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت
اشرف كان المعلول اشرف وما شوهدت هذه المثل ما نسب اى مشاهدتها الى الحس
المشترك اذا لم يصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على ان المقابلة اى مقابلة المشاهد
ليست بشرط للمشاهدة مطلقا والا توقفت عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما

[illegible]

نون

توقف عليها اى على المقابلة الابصار لان فيها اى في المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب
الذي هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وهو الذي
اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجايبه
ولا تحصى مدنه من جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل
منها الف باب لا تحصى ما فيها من الخلايق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته وهو
محيط بحذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته
آثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة
المختلفة الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا تتناهى
اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتالهون من
الحكماء معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار
العجايب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه
ويظهرون منه العجايب وبه اى وبعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على م
ما ورد في الشرايع الالهية والاشباح الربانية اى وبه تحقق ايضا الاشباح
الربانية يعني الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة او الهايلة القبيحة التي يظهر
فيها العلة الاولى والاشباح التي يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح
الربانية مظاهر في هذا العالم اذ ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك
موسى بن عمران عليه السلام البارى تعالى لما ظهر في الطور وغيره كما هو مذكور في
التورية وكما ادرك النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم جبرئيل عليه السلام
لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه ويجوز ان يكون جميع عالم المثال
مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة تظهر كل منها في صورة معينة
في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية
والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا في صور مختلفة بالحسن
والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل

جابلقا وجابرصا

[illegible]

وفي نسخة واشباح الزبانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اي به تحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الآلام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة وان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اي السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرتقى المتقدمين من المتالهين اي من الكاملين في الحكمتين النظرية والعملية المهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها ويفارقها و يمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلي وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فتكون اعلى مرتبة واكثر منقبة منها واعلم ان في العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول وهي الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد متهذبة مستبصرة وسارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهي اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها غير متهذبة ولا مستبصرة ولم تترق الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالي مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في العالم

الشر في هذا العالم اقل من الخير

فصل في بيان ان الشر في هذا العالم والشقاوة في الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما داخلان في قدر الله الذي هو تفصيل قضائه الاول ان الشر وكذا

الشقاوة

الشقاوة مرضي به لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التي ليست بجعل جاعل وقرره بقوله الشقاوة والشر انما لزما في عالم الظلمات اي في العالم الحسي والمثالي المظلمين من الحركات اي من حركات العالمين والظلمة والحركة لزمتا اي في عالم الظلمات من جهة الفقر في الانوار القاهرة اي العقول والمدبرة اي النفوس والشر لزم بالوسايط للزومها بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بوساطة جهة الفقر في القواهر والمدبرات ونور الانوار يستحيل عليه هيآت وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر اي بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب اي من الماهية لان كون الشيء معلولا يلزمه لماهيته كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما عرفت فالشر لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا عن المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استشعر ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريا عن الشر كان احسن واحرى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اي بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شيء اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولئن نقول بالمختار ان نقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ما يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي رض في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان نعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له

بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما
اذ لو كان موجودا وما فوّت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان
وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض
كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء
طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر
لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا اما لنفسه او لغيره وليس فليس
والاصبع الزائدة انما توجد شرا لانها تبطل هيئة مستحسنة من اليد وكذا
غيرها وكما ان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب
الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملاحدة المجوس وكذا
القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون
الشر الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد
رأيت ان لا واجب الوجود الا واحد والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده
عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود
لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا ولا
ما يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل
يجب وجوده عن الواجب ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير
لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما
بحسب مصادمات اسباب حرق او غرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات
وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم
بريا عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم
جعل غيره نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول
ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته
اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة

جسده

جسده ولان الموجودات اما خير محض وخير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات
هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه اشار بقوله **والشر في هذا العالم
اقل من الخير بكثير** مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة
الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة
الى ذلك العالم لجلالة ذلك وحقارة هذا ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان
شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا توجد هذه
الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل مما في الارض الذي لا يسلم منها فانه في اكثر
الاحوال يسلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل ونحن
نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم
ان الخير غالب وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وان كان مقدرا بل بالعرض
وقول من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضادة كمالاتهم من
الجهل والغضب والشهوة سلمناه لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب
مدفوع اما الاول فبانه كما ان الابدان على اقسام بالغ في كمالاتها من الحسن والصحة
ومتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها
الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا
عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الآخرة واذا اضيف الطرف الاوسط
وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة
والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم
من خارج بل هي حاملة عذابها معها فساقتها الاتفاقات القدرية الى اقتراف
شهوات وارتكاب جهالات فقارفت متلطخة وردت اليها اعمالها فتاذت بها
معها كالمتالم لمرضه لنهمة سابقة سايقة اليه والكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء
الاول الوحداني كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد وتفصيله الى موته في يوم كذا
من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم

منه محال والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه فتدفع عنه بذلك كثير
من الاشكالات واكثر من يقع في هذه الشبه المضلة هم الذين يظنون ان
الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره ويقيسون افعاله تعالى على افعالنا
ويجعلون له في افعاله اغراضا كما لنا كاكثر المتكلمين تعالى الله منه علوا كبيرا قاعدة
في بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر
اى العقول غير متناهية في الفعل لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة
قابلة لها قوة ذلك اى قوة قبول الآثار العقلية الى غير النهاية والمعدات اى المواد
الجسمانية لقبول الآثار العقلية من الحركات اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح
باب حصول البركات اى التي هي فيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية وفيض
الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية الى غير النهاية قرنا بعد قرن لامتناع
حصول النفوس الناطقة دفعة اذ المواد والابدان متناهية وهي غير متناهية
وانما خص فيها بالذكر لانها اشرف ما حصل منها في هذا العالم والكامل من المدبرات
اى الاسفهبدية الانسانية بعد المفارقة اى البدنية يلحق بالقواهر اى بالعقول
وفي بعض النسخ بالسابقين والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد
عدد المقدسين اى عدد العقول من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات
المفارقة الى غير النهاية فصل في بيان سبب الانذارات والاطلاع
على المغيبات وفي ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرار
وان الاشباح المجردة التي في عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه
الظاهرة اما بما هو ضروري لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس
الروح عن الظاهر في الباطن او غير ضروري له اما في اصل فطرته فيكون اشتغال نفسه
بتدبير بدنها قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها
الى الجانب الاعلى اولا في اصل فطرته ولكن لا بالاكتساب كما للممرورين والمصروعين
لقلة شواغلهم لانصراف همهم عن المحسوسات وفساد آلاتهم بغلبة الاخلاط

عليها

كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات

سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفي ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة التي في العالم المثال غير متناهية

عليها وكلال متخيلتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة
بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة الناطقة لتلقي
الامر الغيبي لضعف العائق وقد تخلص اى في بعض الاحيان عن شغل التخيل
لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة اى خفية مما هو كائن او كان او سيكون
وتشهد بذلك اى باطلاع النور المدبر الانساني على المغيبات في النوم المنامات
الصادقة اى الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول
الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ في حقهم على
الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات يقع اما عينها او تفسيرها واما
التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر نفسه اذ ليس احد من الناس الا وقد
جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم
فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر والحالة هذه الاطلاع المذكور
واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام والمرض
فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في اليقظة والصحة الا ما الى زواله سبيل والى
ارتفاعه امكان كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات
الانبياء والمجردين من الاولياء والمتألهين ولان المقتضي لامر نوعي كالنفس
المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن
ثم وجد شخص من المقتضي تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف في
العائق على التفصيل المذكور فيه او لقوة في المقتضي وهي اما قوة اصلية كما للانبياء
عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي
واكتساب العلم الغيبي منه في حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما
في نفوسهم من القوة التي اتسع للجانبين او قوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء
الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب
بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبدية الفلكية سوى شواغل الحس

الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الاسفهبدية الانسانية ما في
الاسفهبدية الفلكية من صور الكائنات لاسيما ما هو اليق بتلك النفوس من احوالها
واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها في النفس عند
الاتصال بها كانطباع صورة من مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب
بينهما واما انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله **فان النور المجرد** اي عن المادة
كالنور الاسفهبد الانساني **اذا لم يكن متحجبا وجرميا فلا يتصور ان يكون بينه**
وبين الانوار المدبرة الفلكية شواغل البرازخ اذ غيرها من الحجب انما هو من خواص
الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانهما من لوازم المادة **والنور الاسفهبد**
اي الانساني **حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص** اي
النور الاسفهبد لقوته او لضعف العايق **عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن**
تخلصت النفس اي الانسانية **الى الانوار** اي الى الاتصال بالانوار **الاسفهبدية**
للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات
فان جميع الكائنات منقوشة في البرازخ العلوية اي في نفوسها **فان هذه**
الانوار اي المدبرة الفلكية **عالمة بجزئياتها** اي بجزئيات الكائنات وفي بعض
النسخ عالمة بحركاتها الجزئية **ولوازم حركاتها** اي آثار حركاتها في هذا العالم اذ
العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها
مرتسمة في المدبرات الفلكية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست
بصادرة عن جزاف بل هي على حسب مثل غيبية هي ذكر حكيم في لوح محفوظ و
الانذارات تدل على علم بجزئيات وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها
ولا بحسب قواها التي تحصلها والا ما تقاعدت عنها وقتا ما فليس الا من امر علوي
ليس محلا لتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهي من العالم النفساني من
الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا فوا افراد
احصيت في العالم العقلي ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية وتخيل الوصول

الى كل نقطة فلها ان يعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون
كذا او ليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التي تدركها النفس في النوم او اليقظة
او فيما بينهما ونحوهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العلم اولا فان كان للاتصال فاما ان
يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوي سريعا ولا حكم لها او تثبت
فان ثبتت كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكات تحاكي تلك المعاني الكلية
المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل الى الحس
المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس
من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن
التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه
لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمه او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت
العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذيب وان ادركت الملك حاكته ببحر او جبل
احتيج حينئذ الى التعبير وهو تحليل بالعكس اي رجوع من الصور الخيالية الجزئية
الى المعاني النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما
تعد في اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها
الحافظة على وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت
هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس
للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديلها فارت النفس مثالا وربما
بدلت ذلك المثال بآخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب
من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه
النفس عن المبادي عند النوم اما ما يتلقاه عند التيقظ فعلى وجهين احدهما ان
تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا تشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي
المذكورة وتكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن
الحواس الظاهرة واذا كان فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين

من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر
اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث الاحلام ان امعن المتخيلة في الانتقال
والمحاكاة وثانيهما ان لا تكون النفس كذلك فتستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير
الخيال كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك في ضعفاء العقول وممن هو في اصل الجبلة الى
الدهش والحيرة ما هو وان لم تكن الصور التي ادركتها النفس للاتصال بذلك العالم لحصول
فراغها عن البدن فهذا ان كان في حالة النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على
الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان
في حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورته في الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال
الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم تتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان
تصرفت فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند
النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحاصل
للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء
حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام وان غلب عليه
البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود
والامور الهايلة المفزعة وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها
انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما يتعدى
نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون سببا لحدوثه اذ خلقت الاشياء موجودة [اذا]
وجودا فايضا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فيتاثر
به تاثر المنطبع بجسمه وهي ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها [بطبعها]
ما في طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة في حال اليقظة فربما سميت امورا
شيطانية كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية
وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال يظهرها وان لم تكن
منطبعة فيه كما في المرآة تظهر صورها من غير ان تكون منطبعة فيها ولو انطبعت للزم

انطباع

انطباع العظيم في الصغير ولما كان يختلف رؤية الشيء فيها بتبدل موضع الرائي
منها مع كون المرآة والشيء بحالها فقد تخلص من هذا البحث ان نفوس الكاينات
التي اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها في الذكر اصلا فلا حكم لها فاذا بقي اثرها في
الذكر كما شاهدت في الالواح العالية صريحا فلا يحتاج الى تاويل اي ان كان وحيا قد ادرك
في اليقظة وتعبير اي ولا الى تعبير ان كان رؤيا قد ادركت في النوم وان لم يبق اي اثرها
في الذكر كما شاهدت بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنه اي عما ادركته النفس الى
شيء آخر اي من الشبه والضد واللازم والمناسب وفي نسخة الى اشياء اخر مشابهة
او مضادة او مناسبة بوجه آخر فذلك سواء كان وحيا او رؤيا يحتاج الى التفسير
واستنباط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت اليه ولان انتقال التخيلي لا يحتاج
الى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي وذلك مما يختلف في الشخص
الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه الامور
في شخصين فصاعدا فلهذا انما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات
والعادات اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الآخر وانما
طنبت الكلام فيه لاني اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار عن الغيب على وجه
التقسيم المردد بين النفي والاثبات لكون ذلك اضبط في الذهن واعلق بالقلب
واعلم ان نفوس الكاينات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية مصورة اي
فيها على ما سبق تقريره وسيشير اليه اشارة ايضا وهي اي صور تلك النفوس بل
الكاينات التي هي اثرها واجبة التكرار اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد
فان ذلك ممتنع كما سنبرهن عليه بل بمعنى عود شبيهه واعتبر بالفصول الاربعة
وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة
الماضية فتكون عند المبادي العالية احكام الحوادث تقع جملتها في كل مبلغ من
الآلاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم تعود تلك الحركات بعد
عبور تلك المدة وهي عند بعضهم سنة وثلثون الفا واربعماء وخمس وعشرون سنة

وفيه نظر الى شبهه اوردها من غيران سنضبط عنوبها ان هذه الضوابط لم تكرر مقتضاها
في العالم فان تكررها واستينافها في الماضي لا تتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه
لا يمكن ضبطه وحكى في المطارحات ان المذهب هو للقدماء من البابليين والحكماء
الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التي
اوردها عليه لم شكر الله سعيه وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان
في الوجود شي يعلم كل الكاينات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او تنتقش فيه
كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب
لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك
فكان لذلك الشي معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع
انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير
المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها
لابد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر
وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شي آخر متقدم فلذلك ينبغي ان يدركه
المدرك للحوادث او تنتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من
امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله فانه
ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شي
منها الا بعد شي فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة المترتبة فيناقض ما برهن
عليه وهو محال الوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية لا تخلو اما ان لا يكون
فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه اذا
لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان ياتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يات وقت كذلك لكان
فيه ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان يكون من
الكاينات في المستقبل لما سنشير واذا اتى وقت وقع فيه الكل تناهت الحوادث سنبين
المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض من

كونها

كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية
لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان كل واحد منها لابد وان يقع وقتا ما
فياتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتناهى السلسلة وقد فرضت غير
متناهية وهو محال واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش
لو قع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل ما لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم
من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير المتناهية في الماضي فما
كان يصح الآن انذار غيبي ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقي للمغيبات
المطلع عليها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات
وغيرها فان لم يستفد العلم من شي آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان
استفاد عاد الكلام الى الشي الذي منه الاستفادة وسيشير الى هذا واما
القسم الثاني فلانه اذا كان معلوم منها انها تقع في المستقبل وهي في نفس
الامر لا تقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات
او النقوش التي سيكون وفرض انه منها هذا خلف واليه الاشارة بقوله
وان لم يكن حصول وقت تفرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع ابدا فليس
من الكاينات في المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا
البرهان في الممكنات المستقبلة اي لا يتمشى فيها كيف كانت اي على اي وجه
كانت كان كانت مجتمعة ولها كل كالصور المفصلة المعقولة او لا كل كالحوادث
اليومية المستقبلة وانما كان يتمشى فيها لو كان لها كل كالصورة وليس فليس
وهو المراد من قوله فانها اي الممكنات المستقبلة التي هي الحوادث اليومية
دون الصور المفصلة المعقولة اي للمبادي العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية
لا كل لها فلا يناقض ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير
متناهية وهو ظاهر ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شي من الكاينات الماضية او للممكنات
المستقبلة لا تعلمها هي اي المدبرات الفلكية وهذا هو الذي وعدنا انه سيشير اليه الاشارة

فيكذب به اى يكذب المتوهم المنامات والكهانات اى الصادقة واخبار النبوات
بما وقع وبما سيقع وتذكر اى ويكذب به ايضا تذكر الاحوال الماضية فان البرهان
قد سبق على ان الذكر من البرازخ العلوية والانوار اى من الانوار المدبرة لها
ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء
موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية بشئ من الكائنات
تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة
او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فانه يعجز
وفى بعض النسخ فان يعجز عنه اى عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفى بعض النسخ
فان معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا والنائم ليس فى
قواه قدرة ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا لنفسه والا لكان فى اليقظة
اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع فينبغى ان يعلم قبل ان
يعلمه ليخترع جزما على وفاقه وهذا محال وايضا يعرف الانسان بالضرورة فى الجملة
اى وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام من شئ آخر اى غير نفسه وقواه واذا كان كذلك
فالامور العالية اى من البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اى احاطة بالواقع والماضى
والمستقبل وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اى نفوسها علومها متناهية
لكنها تستفيد وهذا هو الذى اشرنا انه سيشير اليه وفى بعض النسخ تستعيد العلم
من شئ آخر فوقها وتستمد منه فيعود الكلام الى الشئ الذى منه الاستفادة و
فى بعض النسخ الاستعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما تنقضى
منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق فى انفسها العلوم اعنى المخرج
لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه من
القوة الى الفعل فى العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا ابطلت
الاقسام كلها فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعنى بوجوب تكرار
الضوابط ان المعدوم يعاد فان من الفارق بين الهيآت من نوع واحد وفى بعض

النسخ

النسخ فان المفارق من الهيآت من نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين
حصلا فى محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الآخر فاذا كان من الفارق بين
المثلين وفى بعض النسخ من المفارق من المثلين فى محل واحد الزمان وبه تخصص
ذوات محل واحد من نوع فلا يعاد اى السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا
لو اعيد مع مخصصاته ولم يفد ذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته
ولو فرض ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين
فلهما قبل زمانى فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اى للعرض
المعاد ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت اى تلك القبلية والا صارت
بعدية وتخصصه بها اى ولا تخصص بتلك القبلية فلا يمكن عوده اى عود
ذلك العرض والمستعاد اى والحال ان المستعاد المفروض زمانا ما كان زمانا
اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان وهو محال وفى بعض النسخ والمستعاد المفروض
زمانا اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض زمانا والا لاعيد
مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال واذا عرفت ان الكائنات
واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد الثلثة اى
من المعادن والنبات والحيوان امر دائما والا عاد امثاله فى الادوار الغير
المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله
باقية كذلك لوجود عود الامور الى شبيه ما كانت فى الدور الاول فى الوجود
والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة
معا وهو محال وانما يحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يبقى بها اى
بالامثال المركبة الغير المتناهية المادة اى الهيولى والاجسام المتناهية اى
والاجسام المتناهية التى هى العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن
صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصورة فلا بد وان تعود المادة الى خلوها عنها
بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبيه ما كانت فى الدور الاول وبهذا اتضح

ان كل كاين فاسد كاين وعند التامل في هذا الاصل يقع التنبه لتفريعات كثيرة
وينكشف اسرار غريبة لا ينبغي ان يباح بها لغير اهلها والاشباح المجردة اى الموجودة
في عالمها وهو عالم المثال تتصور فيها اللانهاية لا كما اى لا كاللانهاية التى يمنعها البرهان
اذ لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التى هى الصور المعلقة ائتلاف بعد واحد لا
يتناهى ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب
بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالى وان تناهى من جهة
الفيض الاولى الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها
المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات
عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القايم على نهاية المرتبات العقلية و
لتناهى معلولاتها المثالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثانى على
حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا العالم
على طبقات كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها
يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملايكة و
الجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تعالى وكل
من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف مرأى واحسن منظرا واشد روحانية
واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات ومواعلاها يتاخم الانوار العقلية وهى
قريبة الشبه بها وعجايب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما تتلقى وفي بعض
النسخ فصل في اقسام ما تتلقى الكاملون من المغيبات وما تتلقى الانبياء
والاولياء وغيرهم اى من الكهنة ومن يجرى مجراهم من المغيبات على الوجه الذى
عرفت وهو ان لا ينطوى سريعا ما ادركوا بل يشرق على الذكر ثم يتعدى الى الخيال
والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شيء لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل
بان يظهر فيه مشاهدة لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم في اسطر
مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون اى ذلك الصوت لذيذا وقد يكون هايلا وقد

ما تتلقى الكاملون من المغيبات

القسوم

يشا

يشاهدون صور الكائنات وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن
فتناجيهم بالغيب وقد يرى آلتى تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف
وقد يرد عليهم في خطره وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى في المنام من الجبال
والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اى الانسانية والحيوانية
والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه النايم او
يتخيله المتخيل كلها مثل قائمة اى بذاتها لا في محل ومكان وكذا الروايح وغيرها
اى من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هى ايضا مثل قائمة بذاتها لا في محل
ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا لا تقوم الا في مادة لعدم المادة هناك اذ لو
كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما ذوات مواد وصور
واعراض فكانت متحيزة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر فالصور و
الاعراض المشاهدة في العالم المثالى في النوم واليقظة اشباح محضة والتذاذنا
في النوم بماكل ومشارب ذوات طعم ولون ورايحة ليس لانطباع هذه الاعراض
في تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل فكل ما في العالم المثالى جواهر بسيطة
لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا تزاحم بعضها بعضا ولا تمانع على محل
او مكان وما يرى من الجبل والبحر صريحا في المنام الصادق او الكاذب كيف
يسعها الدماغ او بعض تجاويفه فاذا لم يسعها آلة جسمانية لامتناع انطباع
العظيم في الصغير على ما قد عرفت فهى مثل قائمة في العالم المثالى الروحانى بذاتها
لا في محل ومكان كما ذكرنا وكان النايم ونحوه اى من المتخيل ومن بين النوم واليقظة
اذا انتبه اى من النوم او عاد عن مشاهدة ما تخيل او ما راى بين النوم واليقظة
فارق العالم المثالى دون حركة اى محوجة الى قطع مسافة ولم تجد اى ذلك العالم
على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هنالك
الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين
يشاهد عالم النور المثالى وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله ومثل المرآة

التصوير

علتها وفي بعض النسخ ومثال المرآة علته الضوء اى العلة المعدة لظهورها لا القابلة
فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة فانها العقل المفارق والاجسام التي
لا ملابسة فيها انما لا يحصل معها المثال للاجزاء والغايرة المظلمة اى التي في تلك
الاجسام الخشنة وما ليس فيه غاير اى من اجزاء تلك الاجسام الخشنة فهو صغير
ولصغره لا يظهر معه شيء من المثل وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا من الهواء
والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم
من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغورس اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها وقالوا لولا
عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم نعلم ان اثباتهم للهواء هو لكونه
شرط الصوت كما هو عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لان
مراتبهم في العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم بامتلاء
اسماعنا من اصواتها يدل على انه قد خفي عليهم لولا انه صرح على خروج الهواء
منها ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت غير تموج الهواء غاية ما في الباب
ان يقال اى ان الصوت ههنا اى عندنا مشروط بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط
شيء كالتموج لامر كالصوت في موضع كما هو عندنا في عالم العناصر ان يكون
اى ذلك الشيء وهو التموج شرطا لمثله اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت في موضع آخر
وهو عالم الافلاك وكما ان الامر الكلي كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة
على سبيل البدل كالنار والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرايط على سبيل البدل
والصوت الذي هو امر كلي يجوز ان يكون مشروطا في عالم العناصر بشيء كالهواء و
في عالم الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب لا تشترط بما تشترط به الالوان عندنا
اى من حصول الامتزاج اذ اللون وساير الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك
لامتناع الامتزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة
بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والمشاؤن لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه
شرطا في الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمه وهو الهواء وهو استقراء ناقص

الصوت

لاطائل

لاطائل تحته لجواز ان يكون للشيء الواحد اسباب وشرايط على سبيل البدل كما قررنا
واما انه لو كان لها اصوات لسمعنا ولكانت هايلة مناسبة لاجرامها واماتت
الحيوانات كالرعود القوية فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ
الاصوات الينا من هواء او غيره وما يسمع المكاشفون كالانبياء والاولياء
من الاصوات الهايلة لا يجوز ان يقال انه تموج هواء في دماغه فان الهواء تتوجه بتلك
القوة الصاكة في الدماغ لا يتصور وليست في عالم الحس والا يسمعها كل سليم الحس
من الحاضرين بل هو مثال الصوت اى الموجود في العالم المثالي وهو صوت كما ان
مثال الانسان انسان وكذا مثال كل شيء هو ذلك الشيء وعلى هذا فيجوز في الافلاك
اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة ولا يتصور ان تكون نغمة الذ
من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها فهم الملائكة المسبحون في
آناء الليل واطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اى من المتألهين الكاملين
الذين صاروا حيارى سكارى في شوق عالم العز وعشق جلال نور الانوار و
تشبهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد اى الافلاك السبعة السيارة وفي ذلك
عبرة لاولي الالباب وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة
يثبتون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا اى اللذين هما من مدن
عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجايب اى الذي هو
عالم افلاك المثال نظير للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور
المليحة والاصوات الطيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب وسمع مع حركات الافلاك حفيف الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب
عليه الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب الاخوان ومن وافقه من القدماء
ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة
والحركة الدايمة تحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها

ولا اوفق مناسب عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط
بالعين وشم غير مشروط بالانف ونحوها اى كون هذه الحواس فيها غير مشروطة بشى
من هذه الآلات كما هى عندنا مشروطة بها الامكان الاشرف اما ان هذه الحواس ممكنة
للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كما بيناه واما انه اشرف فلان كونها غير مشروطة
بالآلة الجسمانية اشرف من كونها مشروطة بها واذا كان كونها مشروطة بها ممكنا اخس
بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعنى وجود هذه الحواس مشروطة
بها فى الانسان والحيوان فيجب فيها اى فى الافلاك وجود هذه الحواس غير مشروطة
بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم الاول يجب اثبات النفس
لاكرم الاجسام والفلك كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهى ذوات حس اعنى
حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر
حاله ولاخوان التجريد اى الكاملين فى الحكمة العلمية والعملية والذوقية او فى
العلمية والكشفية المواظبين على الرياضات مقام خاص اى بهم ومرتبة علية
ودرجة سنية فيه اى فى ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قايمة اى بذاتها فى
العالم المثالى تكون لها مظاهر من هذا العالم على اى صورة ارادوا اى من
الانسانية والنوعية وغير ذلك وهو ما يسمى مقام كن يعنى فى الكتاب الالهى حيث قال مقام كن
انما امرنا الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومن راى ذلك المقام تيقن وفى
اكثر النسخ متيقن وجود عالم آخر غير البرازخ اى عالم آخر مغاير لعالم الاجسام والا
فقد تيقن دون روية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم
الانوار فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة اى لتلك المثل يتخذ لها اى لتلك الملائكة
طلسمات اى جسمانية فى هذا العالم ومثل قايمة اى فى ذلك العالم على اى صورة
اريد ينطق اى تلك المثل بها اى بتلك الطلسمات ويظهر بها اى المثل بالطلسمات الجسمانية
وقد جرب منها اى من تلك الطلسمات الجمادية بطشات صعبة وقبضة
قاهرة بالمثل اى بواسطة المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا يقدر

الخيال

الخيال على محاكاتها اى للطفها وغرابتها ثم العجب ان الانسان عند تجردها
يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه ويجد خياله ايضا حينئذ مستمعا اليه
وانما اكد بهذا لئلا يظن انه من محاكيات الخيال فى كل صوت من المثل المعلق
اى فى العالم الروحانى المثالى وكل من احتنك اى تمرن وتقوى من حنكته السن
والتجارب اى احكمته فى السباتات الالهية اى التى هى عبارة عن خمود القوى
او عن الحالة التى هى بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقى فى العالم المثالى الكثير
الطبقات الغير المتناهية الاشخاص لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من
الصور المليحة فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته لصور اصفى والذ و
هكذا يصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قرب الشبه
بالانوار المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال
الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ننتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف
نورا الى الاشد حتى تصل الى آخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى
اعلى مراتب الانوار المجردة تبرز الى نور النور واعلم ان طبقات عالم المثل وان
كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادى العالية لكنها متناهية واما
اشخاص كل طبقة وهى من الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها فهى غير متناهية
وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يلتذ
بها السعداء من المتوسطين وهى ايضا متفاوتة فى الشرف وبعضها مظلمة
كدرة وهى طبقات الجحيم التى يتالم بها اهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة
والوحشة وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى آخر
الطبقات وهى المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن
وباقى الطبقات التى لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم
لا تتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين واعلم ان كل شئ
مما فى العالم العنصرى اى من البسائط التى هى العناصر الاربعة والمركبات التى هى

المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها من صغرها وكبرها مصور
في الفلك اي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا اي في عالم الحس بجميع هيأته
اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذا كل حيوان وغيره
منقوش في جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفي اثر النسخ وما
سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت منقوشة بجميع الكاينات
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته على ما قال تعالى وكل شي فعلوه في الزبر
وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدّبة والمقعّرة على
التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر لتشفيف الافلاك بل
على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفيل
والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخطيطه وما لا يمكن نقشها
كالروايح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على
وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو
والتوالد والتناسل وغيره من اول نشوه الى آخر امره وبهذا ما يرى الشي الواحد
في النوم على هيأت مختلفة واحوال شتى من اول امره الى آخر عهده بحسب الاوقات
على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اي الناطقة الانسانية
وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ اي الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان
القائمة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس الانسانية الظاهرة بالمثل
في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالتين اي دائما مع الغفلة عنها احيانا فليست
اي النفس احدهما اي البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما وهو ظاهر ولنذكر ههنا من
الذكر اي الالهي ما يدرك به المثل الحق اي في احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها
الى الله وخلاصها من الدركات ونستبصر به وهي من الواردات اي الالهية ونطلب
اسرارها من الشخص القائم بالكتاب اي بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر
لا يقوم به ومعرفته الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب

الالهي

الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر
حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن
اطلع على احد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات فصل
مسطور في لوح الذكر المبين اي في العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس
الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكاينات ان السايرين اي السالكين الى الله وهم
الذين يقرعون ابواب غرفات النور اي الذين يتوسلون بتحصيل العلوم
العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة وشبّهها بالغرفات
التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اي يقرعون الابواب في حالة كونهم
مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص والصبر لا يفيد تتلقاهم ملايكة الله
اي يجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين اي في حال كون تلك الملايكة
مميلين لنفوس القارعين الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى
الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل والمشرق مشدد من شرق
اذا مال الى الشرق او من المفعول والمشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق
او الاشراق يحيونهم بتحايا الملكوت اي يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية
فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية ويصبون عليهم ما نبع من ينبوع البهاء
اي يفيضون عليهم المعارف العقلية الفايضة من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء
والجمال ومنبع الكمال والجلال ليتطهروا اي بالطهارات العقلية النورية فان
رب الطول اي القوة والحول والعطاء والنول يحب طهر الوافدين اي
عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان البصيرة الذين التاموا
اي اجتمعوا او اتفقوا على التسبيح اي التنزيه المعنوي اللساني او كليهما والتقديس
اي التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اي ملازمين من عكف على
الشي اذا لزمه يخشعون اي يخضعون لله وهم قيام قانتون اي خاضعون
خاشعون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اي يذكرون خالق السموات والارضين

الاخلاق التي ودرجاتهم النورية وتفضيلها كالغرفات

لانه ناظم الطبقات كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم
الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا يجتنبون قاموا في صياكل
القربات اى في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربتها من العقول او في الصوامع
والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى يناجون مع اصحاب حجرات العزة
اى العقول يلتمسون فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة المحبوسة بعلايق البدن
ويقتبسون النور من مظهره اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان
والمكان من ظهر او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر
اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين اى بالملائكة المرتبين في المراتب
العقلية المقربين سبحوا الله الذي جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى في افاضة
الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى في هذا العالم
والجواري اى الخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد جملة في قربة الله
وفي بعض النسخ في قرب الله يتمتعون اى في انفسهم وفي بعض النسخ فينفعون اى على غيرهم
بالفيض والاشراق وانتخاص الضوء اى الكواكب في مدارج الحركة اى في الافلاك
متمتعون اى باشراق نور الله عليهم فينفعون النازلين اى في العوالم السفلية من المستعدين
ألقى الله التقديس اى التطهير على قلوب الذين آووا الى المحاريب اى مصلين يقرؤن
الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها ويناجون ربهم فيقولون الهنا اطمس عنا غيهب
النكر اى ظلمة الجهل ان غيهب النكر دثار الجاهلين الهنا اتيناك طايعين واشارت
اليك الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير في حالة كونهم
طالبات للرقي وفي بعض النسخ الترقي والمعنى منهما واحد وهو الصعود الى
مواعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد اى الهادي فقويتهن
اى فطرة الارواح بايدك المتين اى القوي ركضت اى في طلب النور الازلي نعوز ادلت
البصاير في جولتها اذا رمقت نحو عرصات ضوئك الكريم ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين
هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطي ايديهم ينتظرون الرزق السماوي اى من

نعم الله

العلوم

العلوم والمعارف والكشف ولما انفتحت ابصارهم اى بنور الله وجدوا الله متوحدا
بالكبرياء واسمه فوق نطاق الجبروت اى فوق اساطين العقول الذين هم ملوك عقول
الحضرة الربوبية وتحت شعاعه اى وتحت العقول قوم من الانوار المجردة اليه ينظرون
ولولا اولو عزيمة في الارض اى الكاملين يطهرون الباقيات اى النفوس المتعلقة
بالابدان بجوار الله اى يطهرونهم ليصلحوا بجواره هم اى اولو العزيمة احباب الحق
يبغضون السيآت اى المعاصي لقذفت السموات وبالا اى عذابا على الارض
فيرتج اى فيرتعد فيبطش الظالمين انبعث انبيه النبيين الى الناس ليعبدوه ففريق
عبدوا الله على نسك وتقربوا وفريق زاغوا اى مالوا عن الحق معتدين فاما الذين
عبدوه خاضعين فيرفعهم الله الى مشهد الضياء اى العالم العقلي فيدخلون في
صفوف العزة اى في سلك الملائكة المقربة ويقدسهم الله بطهارة فاذا هم عند
الله في النعيم دائمون واما الزايغون فيلقي اى الله تعالى عليهم الذل اى الهوان والمسكنة
وهم على الرؤس تحت حجاب الظلمات اى من الجسمانيات ناكسون فسبحان الذي
برزت له الذوات الصالحات اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار فوهب لها
اى لتلك الذوات البسيطة اى السعة والاحاطة فاتوا الى قومهم مكرمين وضمان
الرحمن اى في الازل ان قوما تاهوا اى تحيروا في شوق مرتع الجلال الذي هو ماوى
احباء السرمد اى من العقول والنفوس لكونها ابدية حول قبة الدهر اى الفلك الاعظم
بما هو فيه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة ابد الدهر والدهر مبالغة في الدهر
نفيضهم اى الضمان يفيض ذلك القوم الى جناب الحق اى عالم العقول فهم في عين الحيوان
اى في الانوار المجردة التي هي بحر النور وعين الحيوة على الآباد يسبحون عظم موقع
قوم وقفوا اى في المحاريب يركعون في دجى الليل قطرا عينهم من خشية ربهم ويكون
كتب الله في زبور الرحمة ان لا نذر على وجوههم غبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه
فايزين ان مطلع الرحمن بغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على حسب
استعداده لطروق الانوار الالهية والرحمة الربانية الا ان نجم الله اى النور السانح منه

اى صعوام

الام

حتى

خير الطارقين. وارد آخر يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى المعزون
اى الخالية والامم الماضية وهو ايضا عهد الى الاجيال الآتية ان يجيبوا الداعي اى الى
الله من الانبياء المؤيدين بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبداء والمعاد
الروحاني والجسماني قبل ان تلقاهم غاشية يوم القيامة وهي ما تغشي عند انفصال النفس
عن البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات
الموت اسهل وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد وكم من قرون عصوا رسالات ربهم
فاخذهم قهره اى قهر ربهم بطمس ادبارهم اى بمحو آثارهم فانقلبوا الى مصرع السود
اى الى ابدان دنسة واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيئات والملكات
الردية التابعة لسوء الاعمال يرتبون على النار كما ترتب الجمرات على النار التي هي عالم
الكون والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التي فارقوها وحرام
في الرقيم الاول اى العقل الاول الذي هو اول رقم من كتاب الله عود الفاجرين
اى الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمعاقل الكونية ظن الذين اقترفوا
اى اكتسبوا الخطيئات ان ينالهم رحمة افق المجد اى رحمة الله التي لا تصل الى المتقين
على عمل الخطيئات دون ان يأخذوا سفر الله اى كتاب الله وما فيه بجد اى باجتهاد
وذلك بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل ولله اسفار كثيرة منها
الكتب المنزلة المرشدة الى طريقي العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة
بالكائنات ومنها العقول العالمة بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود وتحشوا
اى دون ان تحشوا مكر القدر وهو تفصيل ما قضى الله في الازل يوم القفول من الدار
اى من الهيئات البدنية التي فارقوها الى عرصة الهيبة اى البرازخ الهائلة الراجعة
اليها النفوس بعد الموت وسيرى الجاحدون اى للمعاد عند البروز اى لدى البروز
عن الابدان التي هي مقابر النفوس على الحقيقة سطوة اى حملة عظيمة هائلة
لا يرد منها دافع ولا يبقى معه الانكار اى للمعاد تجعل الله في البسيطة اى في
ارض البدن سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة

ويعتزلوا اى يجتنبوا المقربات
على اقدم من الاخواب اى من
القوى البدنية والامور الجسمانية

من الحواس

من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار المجردة وعند
المصابح تقر عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه من الظلمات
والذين ينهجون السبل اى الى الله تعالى من السالكين ليقضوا ما سطره الله عليهم في
الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم في الازل مسطورا في الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم
المسرات اى البدنية والنفسانية عن المسير الى عالم النورية ولا تقعدهم حارة
والقيظ اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية
عن السعي الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من
العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اى قوته وقدرته والمصلون في الدجور
اى في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين والصابرون في المناسك اى في
العبادات المفروضة والمسنونة والمتصدقون في غفلات قومهم والصارمون
اى المتشمرون من اولى العزم في الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية
بتسخيرها وتهذيبها والسايرون في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى
اى المجردون من الفضلاء الذين يسيحون في الارض ولا يتخذونها وطنا ومسكنا
كما قال علي رضي الله عنه واشوقاه الى اخواني الآتين في آخر الزمان اجسادهم في
الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اى الذين ثبتت
الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف سيجدون
من الله البشرى بالخلاص اى عن العوايق البدنية والعلايق الجسمية وقضى الله
اى بالتوقيع الازلي في السفر اى في الكتاب السرمدي وقضى وفي بعض النسخ
وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل المتين
رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفي بعض النسخ بالظلمات
اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية والظلمات اعم من الظلامة
لان المغلوب بالظلامة مغلوب بظلمة ايضا وكل اى وكل دعوة كل ذي نظافة
يطلب التظلم اى لغيره لا لنفسه والا تكرر لان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة

عليه السلام

الازلي

فی حقه والمعنی ان دعوة کل ذی نظافة خلقیة من الصالحین یطلب بها دفع الظلم عن
غیره لرضی الله لا لغرض له فی نفسه مستجابة فی حق ذلک الغیر وکذا فی حقه لما تقدم
وفی بعض النسخ یطلب النظم لرضی الله والمعنی ان دعوة کل ذی نظافة ای عن الظلمات
کالعقاید الفاسدة ونحوها مما یتعلق بالقوة النظریة وکالاخلاق الذمیمة ونحوها
مما یتعلق بالقوة العملیة یطلب بها النظم ای الانتظام مع العوالم العلویة لرضی الله
وبعد هذا التقدیر لا یخفی ان الظلم انسب بالظلامة ولان التعلیل بقوله لرضی الله وکذا النظم بالظلمات مع
انما یناسب قوله یطلب النظم اللهم الا ان یقال المعنی ان دعوة کل ذی نظافة یطلب النظم لا القول بطلب صح
النظم ای انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضی الله لا الغرض نفسه مستجابة فیصح وانه
ای وقضی الله انه لینصر الصابرین علی بأسه وفی نسخة باسائه ابناء الشیاطین ای من
اشرار اهل الدنیا والمفارقین لها ولیلبس الفاجر ای الفاسق سربال القار ای الجلود
السود التی لانواع الحیوانات وابناء التوفیق ای الالهی یأخذون من الزایل ای من
الدنیا الزایلة بقیتهم ای علی العمل الصالح للاخری الباقیة والمخذولون یحرمون
عند البعاد ای عند التعلق البدنی المبعد للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن
الفضایل وکیف ما کان فهم عند البعاد یحرمون علی التوفیق الالهی لیاخذوا من الزایل
قدر الحاجة ویقتنعوا به وفی بعض النسخ ویحرمون ای کالمتحیرین عند البعاد
لا یعرفون ما ینفعهم عما یضرهم ولا ما یبقی علیهم عما یزول عنهم ویختارون ما یزول عنهم
ای عند المفارقة البدنیة من الامور الجسمانیة علی ما یصحبهم ای بعد المفارقة من الکمالات یجیرون
العقلیة الباقیة معهم فیعبرون به علی العقبات ای البرزخیة الناریة وسط الله اى بواسطة ما یصحبهم من
ای الآلات الحدیدیة وغیرها من آلات عذاب اهل النار ینتقم من کل شارد ای عن طریق الکمالات معه
الرشاد الی طریق الغی والفساد افاک ای کثیر الافک والافتراء علی الله تعالی ورسله البقی
سمعت الملائکة صیاح الابرار ای بالدعاء والتسبیح والتقدیس لنور الانوار من خشیة
الله فتضرعوا فیهم الی ربهم بان سألوه فنادوه ان یا صاحب العظموت ای
العظمة والکبریاء ورب الاعلین ای من العقول والنفوس الفلکیة ویا صاحب سرادقات القدرة

ای من العقول والافلاک ومضیء ای منور الاکوان ای من الافلاک والعناصر صل
علیهم ای ارحم علی الابرار المذکورین ان صلوتک الخیر یفرح بها کل قلب قوام ای
کثیر القیام بتحصیل الکمالات والتضرع من خشیة الله بالدعوات ربنا ان قوما
ای من السالکین صاحوا فی نجواهم ای مناجاتهم ایاک وبکوا فی مجاری بکا طالبین
برکات سماء جلالک ای طالبین اشراقات الانوار العقلیة علیهم تبرؤا من
الطواغیت ای من الامور الدنیاویة وتجردوا عن السحت ای عن الحرام وهو ما
حرمه الشارع عند الظاهریین وما زاد علی مقدار الاحتیاج عند المحققین بذلوا
جهدهم وفی بعض النسخ جدهم فی سبیلک الکریم فاجعل لهم من لدنک حقا عزیزا نصرا
واجعل لهم من لدنک نصیرا منیرا استجاب الله دعوة الملائکة فی الذین یعملون
الفاضلات ای من تحصیل العلوم وتهذیب الاخلاق ویصبرون علی التعبدات ای
بالاعمال الزاکیة والمجاهدات العالیة ولا یشرکون به شیا ای من مصنوعاته انهم
ای ان الذین استجیبت دعوة الملائکة فیهم اذا وردوا عرصة القدرة ای العالم
العقلی یغشاهم ما غشی المقربین الذین قاموا ای القیام الروحانی تحت درجة الکبریاء
عند مصدر الجود ای اول افق العقل وبنصرهم ای وبنصر هؤلاء علی اهل الفسوق
قبل العود ای بالمفارقة البدنیة الی باب الله الرفیع ای العقل او النفس ولیجعل
لهم رداء وفی اکثر النسخ رداء من رواته ای من جماله النیر ای الاعظم وبهائه وحسنه
فیخضع لهم ای بعد تحلیتهم بجمال من النیر کل ذی طرف خناس فصل
ولنرجع الی المقصود الذی کنا بسبیله من العلم وفی هذا اشعار بان ما ذکر من
الواردین المتقدمین لم یکن بحثا علمیا برهانیا بل بحثا ظنیا خطابیا فاعلم ان
النفوس اذا دامت علیها الاشراقات العلویة یطیعها مادة العالم اذ النفس
کالحدید الحامی یکسوه مجاورة النار هیئة نورانیة وخاصیة الاحراق فاذا تالقت
بسنا المجد واستضاءت بضوء القدس تنفعل عنها النفوس ویتاثر عنها المواد
کما یتاثر بدنها عنها مع کونها مباینة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قریب من جوهر

المبادي العالية وطبيعة البدن تمّن عنصر العالم فكما يوثر تلك المبادي المجردة في
العالم كذلك يوثر النفس التي قويت بالاشراقات حتى يجاوز تاثيرها بدنها في العالم
وكما انه يحدث في بدنها بما يتمثلها من صورة المعشوق في الخيال مزاجا يتحلل ريحا
عن المادة الرطبة في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد
به لذلك الشان كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتحليل
يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك وعلى
هذا قياس تاثيرها في القوى الجسمانية التي هي لنفوس اخرى ولهذا ما تمرض وتبرئ
عن المرض والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه الافعال بناء على
ان العلة لا تقتضي شيئا الا ان يكون موجودا فيها ليس بشيء فانه ليس من شروط ما تقتضي
شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا فيه اذ ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فان
الشعاع والحركة تقتضيان السخونة وليسا بحارين والصورة المائية تقتضي
البرودة وليس ببارد وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود **وسبع دعاوها**
في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق اي في علم الازل **مقدرا ان دعا شخص**
يكون سببا لاجابة في كذا فيكون الدعاء جزء العلة التامة لذلك الشيء التي هي
الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد مع الدعاء **والنور السانح** اي الفايض
على بعض النفوس **من العالم الاعلى** اي العالم العقلي **وهو اكسير القدرة والعلم**
فيطيعه العالم طاعة لما فاض منه النور السانح وهو اصل الخوارق **والنفوس**
المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات **يتقرر فيها مثال من**
نور الله اي مثال عقلي من نوره **ويتمكن فيها نور** اي روحاني **خلاق** به يقدر على
خلق بعض الاشياء **والعين الشوء ليس نورية قاهرة تؤثر في الاشياء فيفسدها** و
اعلم انه لما ذكر سبب الخوارق التي يظهر من غيرهم وهي ثلثة اقسام لان المقتضي
لها اما ارضي ام سماوي او مركب منهما والارضي والمراد به اجسام عالم الكون والفساد
وما يتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان وما لها من الهيات اولا يكون فان كان فهو

العين الشوع

كالاصابة

كالاصابة بالعين والمبدا فيها هيئة نفسانية معجبة يوثر في فساد المتعجب منه بخاصية
السحر
موجودة في نفس المتعجب وتلك الخاصية هي النورية القاهرة التي في المتعجب وكالسحر
فانه ايضا من تاثير النفوس والاوهام لانها شريرة ويستعملها للشر بخلاف ما
النيرنجات
للعارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدا فيها خواص الاجرام
العنصرية كجذب المغناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوي فقط من غير
اعتبار قابل ارضي يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا لشيء في عالمنا هذا
بل لا بد من انضمام امر ارضي اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضي
الطلسمات
والخارقة التي مبدأها ذلك هي الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو
مبدا لخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة **واخوان**
التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلايق البدنية
والعوايق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدايم
ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايا ومنها ما يرد على المتوسطين
الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلوك ويختلف ورودها
اختلافا شديدا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار
الفايضة من العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره
وقد يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها من جملة الكم والكيف على ان البوارق
واللوامع لا بد من ورودها في اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايا
انوار خاطفة لذيذة وسموها الطوالع واللوائح وهي كلمعة بارق سريعة
ملكة م
الانطواء ثم يمعنون في الرياضة الى ان يكثر عليهم ورودها متمكنة فيهم وقد
يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض ثم بعد ذلك يثبت الخواطف
وعند ثباتها يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة تصير ملكة ثم بعد ذلك
يحصل لهم قوة العروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس مبتهجة باللذات
من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من امر الحق

متقبلة بكليتها

كان لها نظران نظر الى الحق الذى ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق فليست
على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقى واذا غابت عن شعورها
بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذى سموه الفناء وهذا لا ينافى ما ثبت من كون
النفس لا تغفل من ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ
يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا ملحظ ذاتها الا من حيث
هى منفية ولاحظة والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه
الحيثية بل من حيث هى ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو

الفنا

اعجاب من النفس وبينه دتبجح والحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء هى ان لا يحس
السالك بشئ من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب
ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه آخرا متحيرا به على الوجه
الذى عرفته فان خطر له فى اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فهو شوب و
كدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة
الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر
فى محبوبه او لشدة الغضب بالفكر فى عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشئ اصلا
فيخاطب فلا يفهم ويجتاز بين يديه مجتاز فلا يراه وهو فى هذا الاستغراق
لكان غافل عن كل شئ وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان
معوقا عن المستغرق وهذا من الامور التى يجدها الانسان من نفسه والعارف
ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعيد متوسط حتى ينسى العرفان فى جلال
المعروف ولما ان شدة العلاقة التى بين النفس والبدن مع انها ليست فيه
توجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها فظنت انها هوياتها
هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع المبادى علاقة شوقية عشقية
يمحو عنها الالتفات الى شئ بحيث يشير الى مبداها بانا اشارة روحانية كما قد
يحكى ذلك عن بعض العارفين واذ قد اشرنا فى هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين

واصولها

وفروعها

واصولها دون تفاصيلها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى
تتبع الفاظ الكتاب فنقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر
فظاهر غنى عن الشرح وهى قوله نور بارق يرد على اهل البداية وينطوى
كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه

لمعه

بالبرق الا انه برق هايل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوى
فى الدماغ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الراس نور ثابت
زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر فى الدماغ نور لذيذ جدا يشبه البرق بل
يصحبه بهجة لطيفة حلوة تتحرك بقوة المحبة نور محرق يتحرك من تحرك
القوة العزمية وقد يحصل من سماع طبول وابواق امور هايلة للمبتدى
او للتفكر وتخيل نور عزا نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا
اظهر من الشمس فى لذة مغرقة نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق
بشعر الراس زمانا طويلا نور سانح مع قبضة مثالية وفى بعض النسخ مثلا لية

النفوس

يترآى كانها قبضت شعر راسه وتجره شديدا يولمه الما لذيذا نور مع
قبضة ترآى كانها متمكنة فى الدماغ نور يشرق من النفس على جميع الروح
النفسانى فظهر كانه تدرع بالبدن شئ ويكاد يقبل روح جميع البدن
صورة نورية وهو لذيذ جدا نور مبداه فى صولة وعند مبداه يتخيل الانسان
كان شيئا ينهدم نور سانح يسلب النفس ويبين معلقة محضة منها يشاهد

نوره

تجردها عن الجهات ولم يكن لصاحبها علم قبل ذلك يتخيل معه ثقل لا يكاد
يطاق نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد تنقطع مفاصله سياق هذا الكلام
يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوامع مما وردت على المصنف رحمه
لانه ذكر فى هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده
من المسايل العلمية وهذه اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات
اى من العقل المفارق على النور المدبر اى النفس الانسانية وقد يهتدى من الاشراق

صاحبه ان كان ذكيا مستبصرا نوريا الى معرفة النفس التى عليها الاشراق ولا يهتدى
منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس اى الاشراقات
من النور المدبر الى الهيكل اى البدن والى الروح النفسانى وعلامته ان يظهر على
البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة وهذه اى
الانوار المذكورة غايات المتوسطين اى فى السلوك وقد يحملهم اى يحمل المتوسطين
من السلاك هذه الانوار اذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس ومن البدن
للقبول فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اى مع ابدان
مثالية لا جسمانية ولهذا نكر الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون
ببعض السادة العلوية اى من السيارات والثوابت وهذه اى المشى على الماء والهواء
والصعود الى السماء مع الابدان وغير ذلك من طى الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن
اى عالم المثال لان العالم المقدارى منقسم بثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم
السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهى عالم
المثل المعلقة الذى يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود
الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر ظهور العجايب والغرايب
من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذى
فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب وهذه اسماء مدن فى عالم المثال
وقد نطق بها الشارع عليه الصلوة والسلام لان جابلق وجابرص مدينتان
من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار
السانحة الواردة على اهل البدايات والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات
المتوسطين المتصلة باول مقامات المنتهيين الذين لا نهاية لهم فى السلوك
فان السلوك الى الله وان كان متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه ذكر مقاما
واحدا من مقامات المنتهيين هو الغاية فى السلوك لا ينتهى اليه الا الفحول من
الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات اى فى السلوك فى الله

كالمشى على الماء والهواء

ومشاهدة

ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اى البدنية
انسلاخا وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية
الا انه اى لكنه مع وجود تلك البقية لشدة نورانيته وكثرة وصول الانوار
السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى يبرز الى
عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها اى الحجب الالهية
العقلية بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اى كان
تلك الحجب شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا فى نفس
الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع النير الاعظم مع وجودها فى نفس الامر
ويصير اى هذا النور الواصل الى هذا المقام كانه موضوع فى النور المحيط اى بالكل
وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا ولهذا قل من يصل اليه من السلاك حكاه
افلاطن عن نفسه وهرمس اى هرمس الهرامسة وكبار الحكماء وفى بعض النسخ
وكبار الحكمة اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين
الحكمة عن انفسهم ومثل ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعنى النبى صلى الله عليه وسلم
واليه اشار بقوله عليه السلام لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى
مرسل وكذا اشير الى مقامه حيث قال فى الكتاب الالهى ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة من المنسلخين عن النواسيت اى عن
الابدان كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى وابى الحسن الخرقانى
والحسين بن منصور وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء ولا تخلو
الادوار عن هذه الامور اى عن الواصلين اليها وكل شى عنده بمقدار وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يشاهد فى نفسه هذه المقامات اما لعدم
استعداده او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر فلا يعترض اى يجعله النزر
ونوره الكدر على اساطين الحكمة من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل
وقصور ومن عبد الله على الاخلاص اى من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى

عن العلايق البدنية والعوايق الجسمية ودفض مشاعرها شاهدا اى من العالم العلوى
واحوالهما مالا يشاهد غيره وتحف الانوار اى السانحة من العقل الفايضة على الانوار
المدبرة الانسانية ما شوبه العز اى هيئة نورية عقلية يقتضى العز سنغ فى الامور
المتعلقة به اى بالعز حتى يصير ذلك الشخص الذى افيض على نوره المدبر ما شوبه
العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وما يشوبه المحبة اى هيئة نورية عقلية
تقتضى المحبة سنغ فى الامور المتعلقة بها اى بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا
عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيآت من القهر والذل والفقر والاستغنا و
التكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيآت التى لا يمكن عدها وحصرها سنغ كل
واحد منها فيما يتعلق به وفى الانوار اى العقلية عجايب لا يمكن الاطلاع عليها
بالكلية ما دام النور المدبر فى علايق الظلمات ولان هذه الهيآت العقلية كلها فى
النفوس الناطقة بالقوة وانما تخرج الى الفعل بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد
قال ومن قدر على تحريك قوتى عزة ومحبة اى بتحصيل الاستعداد واخراجهما
من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ تتحكم نفسه على الاشيا بحسب كل قوة
فيما يناسبها لا غير كالعز فى الامور المتعلقة به والمحبة فى الامور المتعلقة بها لا
غير والصاعد اى المترقى الى العالم العلوى الفكور اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية
والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى نايل اى للعلوم الحقيقية ومن
الهمم المقامات اى ومن الهمم العالية المقامات السامية والرتب الرفيعة و
المحاذير اى الامور المحذرة المخوفة والمهاويل اى الامور الهايلة والتحابير اى
الامور المحيرة الواقعة فى عالم المثل هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى
الآراء الالهية اى من السالكين المحققين والشيطانية اى من المستنطقين
على ما سبقت الاشارة اليه من انهم قد يشغلون الصبيان ومن يجرى مجراهم
بامور تحير البصر وتدهش الخيال وفى كثير من النسخ ومن الهمم مقامات ومحاذير
ومهاويل وتحابير معينة لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية والشيطنة والاول

اظهر واصح وثبات الهمة اى قوة العزيمة تكون بالمدركات اى العقلية و
المثالية والحسية الهمة لكل قوة بحسبها ممد وفى بعض النسخ وتمد العز على
القهر والمحبة على الجذب والمستبصر اى بالامور الحقيقية والاسرار الربانية
له العبرة التامة فكثر القليل اى بالنسبة اليه فانه يعتبر باقل شئ ما لا يعتبر غيره
باضعافه والصبر من عزم الامور والسر اى فى الصبر مفوض الى الشخص القايم
بالكتاب اى بحكمة الاشراق المشتملة على لب الحقايق الالهية والاسرار الربانية
او بالكتاب الالهى من العقول والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله
كما اشرنا اليه من قبل والقربة الى الله وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى
الله عز وجل فى تسهيل السبل وتلطيف السر بالافكار اللطيفة ومعنى ما يكون
معتدلا فى الكم والكيف وعند اعتدال احوال البدن فى المآكل والمشارب وغيرها
من الامور البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم الاشارات من الكاينات
الى قدس الله عز وجل ومداومة كون السالك مع مراقبته لاحوال نفسه وحضوره
مع ربه وملائكته غير غافل من احوال الحوادث الكاينة فى العالم السفلى فلا
يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله لعظمته لمناسب
العوالم وان كان الكل من الله تعالى ودوام الذكر لجلال الله تفضى الى هذه الامور
اى الشريفة المذكورة والاحوال المسطورة انما تفضى الى هذه الامور الشريفة
لانها كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل هياته النورية عليها و
تلك الهيآت النورية تعدها لادراك المطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب الفكر
على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها
وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوة الى الفعل من طلب وتعب فلهذا
ما تفضى تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار
اصل فى الباب لانه يعد النفس لاشراق الانوار الالهية وادراك الامور الشريفة
على ما قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه

اسرار

على لسانه وما الاخلاص فيه لاحاصل له على ما جاء في الكتب المنزلة والاحاديث
النبوية سقوط الاعمال التي فيها رياء وان كثرت واعتبار الاعمال الخالصة لله تعالى
وان قلت وتطريب النفس اي بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية ونحوها
بذكر الله صاحب الجبروت اي مع تذكر جلال الله وعظمته نافع اي في الحال الاول
الذي للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها
وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد على ان الحزن للحال الثاني اي الذي
للسالك افضل وقراءة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى من له الخلق اي
من له عالم الاجسام والامر اي عالم المجردات كل هذه اي من المذكورات شرايط
اي معينة للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية
على انسان كسته لباس العز والهيبة وتنقاد له النفوس وعند الله لطلاب
ماء الحيوة اي لطلاب الكمال الحقيقي العقلي الذي هو سبب الخلود السرمدي
على افضل الاحوال المعبر عنه بماء الحيوة مورد عظيم فهل من مستجير اي من
عذابه وناره بنور ذي الملك اي بنور صاحب عالم الاجرام والملكوت اي عالم
المجردات فهل من مشتاق اي الى العالم العقلي يقرع باب الجبروت اي باب
الحضرة الربوبية فهل من خاشع اي خاضع لذكر الله فهل من ذاهب الى ربه
اي بقطع العلايق البدنية والعوايق الظلمانية ليهتز به ما ضاع من قصد جنابه
ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخواني بحفظ اوامر الله اي الواردة على
السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه الى الله مولانا نور الانوار بالكلية
وترك ما لا يعنيكم اي ما لا يهمكم من قول او فعل اي مما لا حاجة اليه في تحصيل
الكمال العقلي لقوله عليه السلام من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل
خاطر شيطاني اي ما يجر الى العالم السفلي واوصيكم بحفظ هذا الكتاب
والاحتياط فيه وصونه عن غير اهله والله خليفتي عليكم فرغت من تاليفه في آخر
جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسماية في اليوم الذي اجتمعت

الكواكب

الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار وذلك اليوم هو يوم الثلثا التاسع و
العشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان من آثار هذا القران العظيم ظهور
هذا الكتاب الكريم فلا تمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اي الذين
هم اتباع المعلم الاول ارسطوطاليس وهو محب لنور الله اي والحال ان المستحكم
طريقتهم محب لنور الله طالب للوصول اليه والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا
على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع اي في
قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكام الحكمتين العلمية والعملية
يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى التامل
لنور الله عز وجل على ما يامره قيم الكتاب اي الواقف على اسرار حكمة الاشراق
على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اي فاذا انقضت الرياضة الاربعينية
وكيفيتها ان يقطع اولا العلايق والعوايق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى له همة
الا في خلوته بعد ان ينقي بدنه من الاخلاط الزايدة ان كانت ثم يقعد في بيت
صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة
المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزورات المعمولة من
الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللايقة بدهن لوز او جوز
او شيرج ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبخ
ولا يخلي راسه وبدنه من الادهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الذكية و
يشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقدسيين من ملائكته ورؤساء
حضرته باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه ويحسب نفسه كانها فارقت
الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة
زمانا طويلا فانه لو دامت هكذا افسيا تيها برق وهو نور فايض على النفس
من العقل لذيذ يمر كالبرق الخاطف على ما تقدم ثم حرق وهو نور يحرق
الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلي الذي هو آخر

المراتب فلا الخوض فيه وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتاخرين
اى من الحكماء ما يسر الله على لسانى منه اى من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه
الدعوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على
طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان احدهما معاينة
الحقايق كفاحا وثانيهما نفث الروع وهو الالهام النفسى قال وقد القاه
اى مجموع ما فى هذا الكتاب من المعانى النافث القدسى اى روح القدس فى روعى
اى فى نفسى فى يوم عجيب دفعة وهو كما قال النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى
روعى احبب من شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت
كتابته ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار وله اى لهذا الكتاب خطب عظيم
لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية
فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة واما الذوقية فلانها ذوق
افاضل الامم السالفة من الاجيال الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب ذا
خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتاخرين ما يسر الله على لسانى منه فينتقم
الله منه والله عزيز ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر
لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين و
تجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل الذى هو قطب الوقت (والحكيم الكامل صح)
وخليفته فى ارضه قال ولا يطمعن احد ان يطلع على الاسرار هذا الكتاب
دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب اى هذا
الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات واعلموا
اخوانى ان تذكر الموت ابدا من المهمات لاشتماله على فوايد منها ما اشار اليه
النبى عليه السلام فى قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر واحد فى ضيق الا
وسعه عليه ولا فى سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشره فى تحصيل
كل مشتهى خلق والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة والنشاط فى العبادة والاشتغال
بتحصيل

بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية لا بما يفنى ويزول
من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت وانتظاره والفرح به رجاء
لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش والفرار منه
الامن والنفس والاغتمام بدخوفا من لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر
ويبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره
لقاء الله كره لقاءه وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل ما فيها
من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات الجنان
المملوة من الرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التى ليست الحيوة فيها الا
للحيوان فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة
البقاء فى هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب
على العاقل ان يولى وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه
من الرشاد وينفعه فى المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق فى
جميع الامور فانه مما يقرب الى الله تعالى والدار الآخرة ويبعد عما سواه مما فى الدار
الفانية ولهذا ختم الوصية بقوله تعالى فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون
اى اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم مسلمون منقادون للحق والحمد لله المشكور
المعبود فيا من الجود وواهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله
وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد وآله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم
تسليما كثيرا هذا آخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله
ملهم الصواب على ما يسر من حل مشكلات هذا الكتاب اقول
فهذا ما سمحت به قريحتى القريحة وفكرتى الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم
اثباج الاشتغال على حكم العجلة فى اوقات مختلفة من ملابسة الاحوال الدنية
ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد
بذلت الوسع فى كشف المطالب والمعانى وتوضيح المسالك والمبانى غير متعرض

لذكر ما اجرى مخالفا لما اعتقده بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته العويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غايتي اختصار مخل او تطويل مبانيها
ممل وبالجملة على وجه ارجو ان يقع ذلك خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله مايتمناه على ان الذي من قبلي شيء نزر ليس له قدر وما عداه فماخوذ من اقاويل اكابر العلماء واساطين اماثل الحكماء مما استحلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثاني عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وظهر من فوات العيش خواتمه وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي قيد الهوان اسير بدل الله بلجاجته للباطل انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه والاعراض عن الخلق فان الاستيناس بالناس علامة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر واني بذلت المجهود فيه على ما يظهر لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الآحاد فضلا عن الافراد في مواضع على ما خفي عنا فان الفاظه يشبه الالغاز السيالة التي لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد ومحمل اولى وتقرير اقوى ونحو الى غير ذلك ولاصلاح ما يعثرون عليه من سهو المصحف وعثور قلمه او لغو المصنف وقصور قدمه الى غير ذلك من الخلل والفساد متجنبين طريق المراء والعناد والله ولي السداد والرشاد منه المبداء واليه المعاد

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين
فرغ المصنف الشارح طيب الله ثراه من تاليفه في شهر الله الاصم رجب رجب الله قدره من شهور سنه اربع وتسعين وستمائه
والكاتب الراجي رحمة ربه الصمد علي بن حسين بن محمد
من تحريره يوم الجمعة الثاني من شهر الحرام محرم المكرم
لسنه ثمان وثمانين وتسعمائه سلخه كان رحمها الله عن الحدثان
غفر الله له ولوالديه ولجميع المومنين والمومنات امين رب العالمين

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بغياث
١١٧٥ وكفى عبده